

Domenico Losurdo

La comunità, la morte, l'Occidente

Heidegger e l'«ideologia della guerra»

Bollati Boringhieri



Prima edizione aprile 1991

© 1991 Bollati Boringhieri editore s.p.a., Torino, corso Vittorio Emanuele 86
Tutti i diritti riservati
Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino
CL 61-9549-0 ISBN 88-339-0595-0

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri



La comunità, la morte, l'Occidente: Heidegger e l'«ideologia della guerra» / Domenico Losurdo.
- Torino : Bollati Boringhieri, 1991
VIII, 249 p. ; 22 cm. - (Nuova Cultura ; 26)
I. LOSURDO, Domenico
1. HEIDEGGER, Martin
CDD 193
(a cura di S. & T. - Torino)

Indice

1. Una guerra «grande e meravigliosa»

- 3 1. La *Gemeinschaft* e il «socialismo di guerra»
- 7 2. L'«ideologia della guerra» fuori dalla Germania
- 10 3. Guerra e *meditatio mortis*
- 16 4. Il sacrificio, la morte e la *Gemeinschaft*
- 20 5. La fine della sicurezza borghese
- 21 6. Obbedire al destino

2. La guerra, la comunità e la morte: Jaspers e Heidegger

- 24 1. Jaspers e la *Kriegsideologie*
- 28 2. Jaspers e l'avvento del nazismo
- 33 3. Jaspers e la comunità del suolo
- 36 4. Heidegger, il cameratismo e la *Gemeinschaft*
- 38 5. Il filosofo, gli «abissi dell'esserci» e il «coraggio originario»
- 39 6. L'intellettuale *freischwebend*: Heidegger critico di Mannheim
- 41 7. Avalutatività e liberalismo: Heidegger critico di Weber
- 45 8. *Essere e tempo* e la *Kriegsideologie*

3. Tedeschi, europei, zingari e papuani

- 53 1. «Storicità» e negazione del concetto universale di uomo
- 60 2. «Storicità», differenza, «lotta»
- 63 3. «Spirito» e intellettualismo sovversivo
- 67 4. Detrascendentalizzazione e deuniversalizzazione del soggetto
- 71 5. Critica e reinterpretazione della storicità: Husserl
- 76 6. «Storicità» e autonomia della teoria: Husserl *contra* Heidegger
- 79 7. Occidente, Ovest, Est
- 81 8. «Storicità» tedesca e unità dell'Occidente
- 85 9. Gli esclusi della «storicità»: zingari, papuani e ottentotti
- 89 10. Il «popolo metafisico» e la salvezza dell'Occidente

	4. La guerra, la rivoluzione, il complotto
93	1. La Rivoluzione di ottobre e il complotto «ebraico-bolscevico»
95	2. L'ebreo, la <i>Zivilisation</i> e la rivoluzione
100	3. Gli ebrei e la comunità senza suolo
103	4. Occidente e giudaismo: Jaspers e Heidegger
108	5. Schmitt e la teoria del complotto ebraico
	5. Tra «sangue e suolo» e modernismo reazionario
112	1. Le contraddizioni ideologiche del Terzo Reich
119	2. Nietzsche, la volontà di potenza e la lotta contro il nichilismo
124	3. Macchina e massificazione: Heidegger e Jaspers
131	4. Totalità, pensiero calcolante e massificazione
	6. Tramonto e trasfigurazione dell'Occidente
136	1. La critica dell'ideale della pace perpetua
140	2. Guerre-lampo, ordine nuovo e nichilismo completo
146	3. L'Imperium, il Reich e la grecità originaria
150	4. Heidegger e Spengler: <i>Kultur</i> e <i>Zivilisation</i>
155	5. Difesa della «storicità» e reinterpretazione della guerra
160	6. La Germania, la «colpa» e il bilancio planetario della volontà di potenza
166	7. Heidegger, Jünger, Schmitt
	7. Heidegger, la seconda Guerra dei trent'anni e la critica della modernità
172	1. Un filosofo impolitico?
178	2. Due contrapposte critiche della modernità
181	3. Horkheimer, Adorno e la dialettica dell'illuminismo
186	4. Husserl, la modernità e l'illuminismo
189	5. Heidegger, Croce, Gentile e il liberalismo
190	6. Tradizione liberale e critica della modernità
196	7. Antimodernismo radicale e inattualità: Nietzsche e Heidegger
202	8. Heidegger e il suo tempo
205	<i>Note</i>
245	<i>Indice dei nomi</i>

La comunità, la morte, l'Occidente

Avvertenza

Per ragioni di coerenza interpretativa, oltre che stilistica, solo in alcuni casi ci si è serviti delle traduzioni italiane esistenti dei testi citati.

Capitolo 1

Una guerra «grande e meravigliosa»

1. *La Gemeinschaft e il «socialismo di guerra»*

Lo scoppio della prima guerra mondiale viene vissuto da non pochi intellettuali europei come la riprova della crisi irreversibile non solo del materialismo storico, ma anche di ogni «unilaterale modo naturalistico di pensare e di sentire» – l'espressione, come vedremo, è di Husserl. L'approccio economico e materiale al mondo storico rivelava la sua bancarotta dinanzi a un conflitto che si configurava, secondo una larga pubblicistica, come uno scontro di contrapposti ideali e visioni del mondo, anzi come una guerra di religione e di fede, un *Glaubenskrieg*.¹ Che senso aveva continuare a parlare di lotta di classe o anche solo di interessi materiali dinanzi a un conflitto, che sembrava trascendere ogni dimensione materiale e dimostrare la superiorità dello spirituale sull'economico e dinanzi altresì all'esperienza di una comunità nazionale meravigliosamente e intimamente unita nell'ora del pericolo?

Si tratta di un'esperienza che non poche volte sconfina nel mistico. Stefan Zweig ci ha lasciato una descrizione di grande efficacia del clima delle giornate immediatamente successive allo scoppio della guerra. Siamo a Vienna:

Centinaia di migliaia di persone sentivano allora come non mai quel che esse avrebbero dovuto sentire in pace, di appartenere cioè a una grande nazione (...) Ciascun individuo era chiamato a gettare nella grande massa ardente il suo io piccolo e meschino per purificarsi da ogni egoismo. Tutte le differenze di classe, di lingua, di religione erano in quel momento grandioso sommerse dalla grande corrente della fraternità (...) Ciascun individuo assisteva a un ampliamento del proprio io, non era cioè più una persona isolata, ma si sapeva inserito in una massa, faceva parte del popolo, e la sua persona trascurabile aveva acquisito una ragion d'essere.²

In questo momento, siamo ben lungi dal clima del «tramonto dell'Occidente» o dell'Europa che si diffonderà successivamente: nell'incanto dei primi giorni o dei primi mesi di guerra, a essere tramontata è ogni visione del mondo banausica e prosaica, incapace quindi di comprendere e godere la straordinaria esperienza dell'unità e pienezza spirituale realizzatasi all'interno delle singole nazioni dell'Occidente, impegnate in una lotta mortale l'una contro l'altra.

Anche per Max Weber, pur lontano, ovviamente, dallo spiritualismo più rarefatto o più esagitato, non ha senso voler spiegare la guerra con lo scontro tra contrapposti «interessi economici»; naturalmente sono in gioco anche «interessi di potenza» che però, ben lungi dall'essere riducibili alla sfera economica, rivelano una profonda dimensione culturale e spirituale. E comunque, almeno per quanto riguarda la Germania, essa è scesa in guerra, anche a costo di perderla, ascoltando la voce del «destino», in difesa del proprio «onore».³ La meschina contabilità economica può forse servire a spiegare le mire dei francesi, ma, «chi fra di noi dovesse avere un obiettivo di guerra del genere non sarebbe tedesco; *l'esistenza tedesca è il nostro obiettivo di guerra, non il profitto*».⁴ Tanto più allora la guerra si presenta «veramente grande e meravigliosa al di sopra di ogni aspettativa». *Groß und wunderbar*: è un'espressione che ricorre ripetutamente, e tale è la guerra, secondo Weber, indipendentemente dal risultato finale.⁵ Al di là della potenza della Germania, altri valori sono in gioco, e più alti. Per comprenderli, conviene far intervenire la testimonianza di Marianne Weber, che così descrive l'esperienza del marito nel lavoro di direzione di un lazzaretto nel distretto di Heidelberg. Si tratta di prestar cura e assistenza a coloro che «si sono donati senza riserve all'Intero (*dem Ganzen*)». E attorno a questo compito si stabilisce un'unità corale e senza precedenti:

Come sono meravigliosi questi primi mesi! L'intera vita interiore viene ricondotta a linee semplici, grandi e comunitarie. Svanisce tutto ciò che è privo di importanza. Ognuno è di buona volontà. Ogni giornata comporta operosità e tensione. Il personale si innalza a sovrapersonale (*Das Persönliche ist aufgehoben im Ueberpersönlichen*): è il punto più alto dell'esistenza (*Dasein*).⁶

È un'esperienza straordinaria che coinvolge l'intera nazione tedesca e tutta la rifonde in una sorta di collettivo corpo mistico. Lo scoppio della guerra segna

l'ora della disindividualizzazione (*Entselbstung*), del comune rapimento nell'Intero (*gemeinsame Entrückung in das Ganze*). L'amore ardente per la comunità (*Gemeinschaft*) spezza i limiti dell'io. Ognuno diventa un solo sangue e un solo corpo con gli altri, tutti uniti in fratellanza, pronti ad annullare il proprio io nel servizio.⁷

È chiaramente il linguaggio dell'esperienza mistica: «Non siamo più ciò che siamo stati per tanto tempo: individui soli».⁸ Ed è un'esperienza che Marianne Weber ricorda con commozione ancora a notevole distanza di tempo, nonostante l'avvenuto dileguare del corpo mistico della nazione tedesca già prima del crollo militare della Germania.

Accenti mistici risuonano anche in una lettera di Husserl che abbiamo a disposizione solo nella traduzione inglese ad opera del suo destinatario americano. Ancora una volta, oggetto di celebrazione è l'unità che si è forgiata al momento dello scoppio della guerra e che trova la sua espressione più alta nella comunità dei soldati sul fronte di battaglia:

Il sentimento che la morte di ognuno significa un sacrificio volontariamente offerto conferisce una dignità sublime e innalza la sofferenza individuale in una sfera che è al di sopra di ogni individualità. Non possiamo più continuare a vivere come persone private. L'esperienza di ognuno concentra in se stessa la vita dell'intera nazione e ciò conferisce ad ogni esperienza il suo momento tremendo (*tremendous momentum*). Tutte le tensioni, le appassionate aspirazioni, tutti gli sforzi, tutte le affezioni, tutte le conquiste e tutte le morti dei soldati sul campo di battaglia – tutto ciò entra collettivamente nei sentimenti e nelle sofferenze di ognuno di noi.⁹

Questo pathos della comunità e dell'Intero non resta certo confinato alla cultura tedesca o germanica. Anche in altri paesi, la guerra, almeno nella sua fase iniziale, viene sentita come «strumento per abolire la struttura di classe».¹⁰ Sono le stesse esigenze oggettive di organizzazione dello sforzo bellico a spingere in direzione di una sorta di «socialismo di guerra» persino nel paese classico del liberalismo.¹¹ D'altro canto, ecco come una osservatrice inglese (Edith Wharton) descrive l'atmosfera della Parigi della fine del luglio 1914: «Solo due giorni orsono i parigini stavano conducendo migliaia di esistenze diverse nella più completa indifferenza o in pieno antagonismo gli uni con gli altri, estranei tanto quanto nemici al di là delle frontiere (...) Ora si affollano abbracciandosi in un istintivo anelito di comunità nazionale», una comunità che coinvolge e fonde in un tutto organico

anche quelle che, ancora qualche giorno prima, erano considerate, ed erano effettivamente, le «classi pericolose». ¹² Almeno nella fase iniziale della guerra, la morte e il sacrificio sembrano consolidare ulteriormente questa meravigliosa comunità nazionale: «Innumerevoli tra i semplici figli del popolo non hanno mai sentito tanto amore come qui», nel lazzaretto di guerra; l'osservazione è di Marianne Weber, ¹³ che, diversi anni prima, al socialismo di Marx, incapace di sentire «la libertà e l'unità della nostra nazione», aveva contrapposto il socialismo di Fichte, tutto pervaso dal senso della comunità e «totalità» (*Gesamtheit*) nazionale e da una visione dello Stato inteso non come strumento dell'oppressione di classe bensì come «guardiano del rapporto comunitario (*Gemeinschaftsverhältnis*) assolutamente necessario». ¹⁴ La guerra sembra segnare il trionfo di questa comunità e questa ricchezza spirituale sul «materialismo» marxista che Marianne Weber aveva criticato, già nello scritto del 1900, come una forma di «dogmatismo». ¹⁵

Si è ormai delineato un elemento centrale della *Kriegsideologie*. Il termine è di Thomas Mann ¹⁶ il quale, significativamente, nel prendere le distanze, nel 1928, da quella «ideologia della guerra» cui, dieci anni prima, aveva lui stesso fornito un importante contributo con le *Considerazioni di un impolitico*, indicherà proprio in Marx il critico più radicale dell'«idea di comunità» (*Gemeinschaftsidee*) che in Germania si carica di motivi «romantico-popolari» (*volksromantisch*) ovvero *völkisch*, e la cui antitesi più radicale è comunque rappresentata dall'«idea socialista di società» (*Gesellschaftsidee*) ¹⁷ (qui socialismo è sinonimo di marxismo).

Contrapponendo «idea di comunità» e «idea socialista di società», Thomas Mann riprende, com'è chiaro, la distinzione a suo tempo formulata da Tönnies tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Tale distinzione o contrapposizione incontra notevole fortuna in Germania nel corso della prima guerra mondiale e trova la sua consacrazione in Max Scheler che, nel formulare la «tavola delle categorie del pensiero inglese», accusa quest'ultimo di confondere, tra l'altro, *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. ¹⁸ A questo punto è chiaro che la prima viene a coincidere con la Germania, la seconda con i suoi nemici. Ecco allora che il trionfo della «comunità» forgiata dalla guerra viene visto da larghissimi settori della cultura, della pubblicistica e dell'opinione pubblica tedesca come il definitivo tramonto non solo del marxismo, ma anche delle «idee del 1789», cui vengono contrapposte le «idee del

1914». ¹⁹ Il «socialismo di Stato e di nazione» – per usare l'espressione che vedremo usata da Croce – trionfa non solo sul socialismo marxista, ma anche sul liberalismo e sulla democrazia. Sembra cristallizzarsi, ben al di là delle vicende e contingenze belliche, la contrapposizione tra una «comunità» fortemente impregnata – osserva Mann – di elementi «aristocratici» e «culturali» (*kultisch*) e una «società» non solo democratica, ma soprattutto profana, che trova la sua espressione più compiuta e più ripugnante nel socialismo marxista, estraneo, assieme e ancor più del liberalismo e della democrazia, all'autentica anima nazionale tedesca. ²⁰

2. L'«ideologia della guerra» fuori dalla Germania

È bene sgomberare subito il terreno da un eventuale equivoco: non è solo in Germania che si sviluppa e imperversa l'«ideologia della guerra». Abbiamo accennato al clima di unità e mobilitazione corale che si manifesta anche in Francia e in Inghilterra. Ma, per fare maggiore chiarezza, conviene soffermarsi più diffusamente, a mo' di esempio, sull'Italia, prendendo spunto, non da autori minori, ma da esponenti di primo piano del Novecento filosofico. Negli anni del conflitto, Benedetto Croce radicalizza la sua critica alle «alcinesche seduzioni (...) della Dea Giustizia e della Dea Umanità», nonché alle «insipidezze giusnaturalistiche, antistoriche e democratiche, ai cosiddetti ideali dell'89». ²¹ Anche il filosofo napoletano partecipa dunque alla campagna contro quelle «idee del 1789» che erano il bersaglio preferito della *Kriegsideologie* tedesca. E anche lui sembra contrapporre ad esse l'ideale di una comunità più intimamente e organicamente unitaria, forgiata dalla comune esperienza del pericolo e della guerra; sembra dunque contrapporre quelle che, sempre in Germania, venivano definite e celebrate come le «idee del 1914». Ancor prima di questa data, ma con lo sguardo già rivolto alla guerra di Libia, Croce aveva lamentato il fatto che il movimento socialista di ispirazione marxista aveva minato la «coscienza dell'unità sociale». Ne era derivata una «generale decadenza del sentimento di *disciplina sociale*: gli individui non si sentono più legati a un gran tutto, parti di un gran tutto, sottomessi a questo, cooperanti in esso, attingenti il loro valore dal lavoro che compiono nel tutto». ²²

Qualche anno dopo – l'Italia non era ancora entrata nel conflitto mondiale – Croce guarda con ammirazione, forse anche con un po'

di invidia, allo spettacolo dell'unità nazionale della Germania, dove l'entusiasmo e lo sforzo patriottico hanno contagiato tutti, spazzando via per sempre – è questa la sensazione generale – ogni traccia di conflitto sociale e, tanto più, della lotta di classe cara a Marx. Proprio la Germania, in cui più profondamente e senza riserve sembra essersi realizzata l'integrazione patriottica del movimento socialista, appare al filosofo napoletano come un modello carico di un futuro che va ben al di là delle contingenze belliche:

Vedi – scrive a un amico il 22 dicembre 1914 – io mi sono un tempo appassionato pel socialismo alla Marx, e poi pel socialismo sindacalistico alla Sorel; ho sperato dall'uno e dall'altro la rigenerazione della presente vita sociale, e tutte e due le volte ho visto dissolversi e dileguare quell'ideale di lavoro e di giustizia. Ma ora si è accesa la speranza di un movimento proletario inquadrato e risoluto nella tradizione storica, di un socialismo di Stato e di nazione; e penso che ciò che non faranno, o faranno assai male e con finale insuccesso, i demagoghi di Francia, d'Inghilterra e d'Italia (i quali aprono la via non al proletariato e ai lavoratori, ma, come dice il mio venerato amico Sorel, ai *noceurs*), farà forse la Germania, donandone esempio e modello agli altri popoli. Perciò giudico assai diversamente dai socialisti italiani l'atto compiuto da quelli di Germania; e credo che quei socialisti, che si sono sentiti tutt'uno con lo Stato germanico e con la sua ferrea disciplina, saranno i veri promotori dell'avvenire della loro classe.²³

«Socialismo di Stato e di nazione» forgiato dall'esperienza della disciplina militare e della guerra – la categoria cara a Croce fa pensare a quelle analoghe in voga in Germania in quegli anni: «socialismo di Stato», «socialismo nazionale», «socialismo di guerra»; le due ultime rinviano a quel Plenge che è uno dei principali protagonisti, già nel titolo di un suo libro, della contrapposizione tra «idee del 1914» e «idee del 1789».²⁴ Ma anche altre espressioni presenti nella lettera citata sono degne di attenta considerazione. «Rigenerazione della presente vita sociale»: dalla guerra ci si attende ben più che non la vittoria militare e qualche vantaggio di politica internazionale. E ancora. «Tradizione storica»: la guerra e il pericolo stimolano una ansiosa ricerca delle radici, un culto rinnovato del radicamento nella comunità organica tenuta a battesimo dall'immane conflitto (vedremo poi il ruolo decisivo che il tema, di significato analogo, della «storicità» svolge nella *Kriegsideologie* tedesca).

Non solo in Germania, dunque, ma in tutti i paesi belligeranti, anche in quelli di più consolidate tradizioni liberali, lo sforzo prolun-

gato di mobilitazione corale e totale favorisce o rende inevitabile il ricorso a una ideologia comunitaria in grado di esigere o di giustificare il sacrificio incondizionato di milioni di persone. I socialisti italiani che agli occhi di Croce hanno il torto, da incorreggibili pacifisti o marxisti, di rimanere estranei a questo clima e di rifiutarsi di partecipare al generale tripudio per l'annunciata conquista di Gorizia (che tanto sangue è costata), vengono accusati fra l'altro di «insensibilità morale» e di «cecità e ottusità spirituale». Autoescludendosi da una comunità nazionale, che è al tempo stesso morale, spirituale e storica, essi dimenticano che «ora come pel passato, la storia pone in primo luogo la patria, e la difesa della patria, e la gloria della patria, e solo in secondo luogo, e nella cerchia interna della patria, i contrasti dei partiti e delle classi».²⁵ Ancora nel 1928, a dieci anni dalla fine della guerra e a sei anni dall'avvento del fascismo al potere, sull'onda anche della guerra, Croce, pur ormai all'opposizione rispetto al regime, continua a criticare i socialisti italiani per il fatto che, al momento del conflitto, «sopra la patria e contro la patria ponevano altri ideali», e così «idealmente si staccarono dal popolo a cui appartenevano»; e a rievocare con calore la «concordia nazionale», o «stato d'animo comune e nazionale» che aveva presieduto all'entrata dell'Italia in quella «fornace di fusione» che è la guerra.²⁶ È bene riflettere su quest'ultima metafora: la guerra è vista come rifusione degli individui nel tutto della comunità o del «popolo».

Si può allora ben comprendere perché Gramsci accusi nel 1916 il filosofo napoletano di avere «un'idea territoriale della patria, della nazione», un'idea in qualche modo alla Barrès, l'implacabile nemico del *déracinement* e dei *déracinés*,²⁷ di quello sradicamento che costituisce un altro bersaglio privilegiato, come vedremo, della cultura tedesca a partire soprattutto dalla prima guerra mondiale. Anche l'espressione «idea territoriale» merita attenzione. Il culto del territorio patrio (e di questo si tratta, perché – osserva Gramsci – in tempo di guerra, esso e i suoi confini diventano «una cosa viva, che sanguina»²⁸) è parte costitutiva dell'ideologia del «sangue e del suolo» che in questi anni sempre più si diffonde in Germania. Naturalmente, rispetto a questa ideologia, Croce è separato da un abisso, già per la sua formazione idealistica che lo immunizza largamente dalla tendenza alla naturalizzazione della storia. E tuttavia la polemica appena vista, pur con le sue asprezze, serve a richiamare l'attenzione sulle

analogie nello sviluppo ideologico dei diversi e contrapposti paesi coinvolti in guerra.

Ancora più pesante è il tributo che alla *Kriegsideologie* paga Gentile, il quale, non a caso, già nell'autunno del 1914, pronuncia una conferenza su «La filosofia della guerra» che non solo inneggia alla ritrovata comunità, la «sanguigna catena» che stringe e abbraccia in unità tutti i cittadini, ma definisce e celebra la guerra come «atto assoluto»: «attraverso il dolore l'anima umana si purifica e ascende ai suoi destini», e può cogliere l'autentica «realtà spirituale [la quale] non è acqua stagnante, ma fiamma ardente». ²⁹

Sono temi che fanno pensare a quelli largamente presenti nella cultura tedesca. Tali analogie, peraltro, non devono essere assottigliate o esagerate. Le differenze sono ancora più rilevanti. E non solo per il diverso peso della celebrazione della *Gemeinschaft*, che in Germania ha una più lunga e più consolidata storia alle spalle e che proprio in questo paese assume connotati particolarmente torbidi. C'è un'ulteriore e più importante differenza. Se Croce, pur impegnato a promuovere in Italia la mobilitazione patriottica, rifiuta ogni ideologizzazione della guerra che, invece, si limita a considerare come espressione dello scontro tra diverse e contrapposte vitalità e volontà di potenza, soprattutto in Francia il conflitto viene propagandato da un larghissimo schieramento anche di intellettuali come una sorta di crociata per la democrazia e gli ideali della Rivoluzione francese (e questo, nonostante la presenza, nell'Intesa, anche della Russia zarista). In Germania, invece, accanto alle più diverse giustificazioni, che celebrano la volontà di potenza richiamandosi a Nietzsche, o che sottolineano la necessità di difendere e affermare l'onore, l'autonomia e la dignità nazionale, gli interessi culturali e materiali del paese, è presente, con un peso tutto particolare, un altro tema: quello della trasfigurazione in chiave spiritualistica della guerra e della vicinanza alla morte, in contrapposizione alla banalità, alla povertà spirituale, alla dispersione e al filisteismo propri della vita quotidiana.

3. Guerra e meditatio mortis

Sì, non è solo per l'esperienza della «comunità» che la prima guerra mondiale, almeno ai suoi inizi, appare «grande e meravigliosa» a masse considerevoli di uomini, a intellettuali e grandi intellettuali, pur tra

loro così diversi, e allo stesso Max Weber. Quest'ultimo rimpiange di non poter vivere personalmente l'esperienza del fronte, lui che si considera – così scrive alla madre – quello «tra i tuoi figli maggiormente dotato di un temperamento guerresco». Nonostante le sue tragedie e i suoi orrori, «vale la pena di vivere questa guerra; ancora meglio sarebbe stato essere presente, ma purtroppo non posso essere utilizzato sul campo di battaglia». E tuttavia, anche il lavoro più o meno burocratico in un lazzeretto delle retrovie consente di partecipare alla ricchezza e pienezza spirituale del momento: «Anche così, pur sempre la vita produce di nuovo molte cose che la rendono degna di essere vissuta». ³⁰ Anzi il lazzeretto sembra costituire un posto privilegiato di osservazione proprio in virtù del dramma quotidiano che in esso si svolge:

Qui abbiamo fornito la prova che siamo un grande popolo di cultura (*ein großes Kulturvolk*): uomini che vivono nel bel mezzo di una cultura raffinata, che poi, al di fuori del loro ambiente, dimostrano di essere all'altezza dell'orrore della guerra (non è certo un'impresa per un negro del Senegal!) e che poi *tuttavia* fanno ritorno a casa con tanta dignità, com'è il caso per la grande maggioranza della nostra gente: questo è autentico esser uomini (*echtes Menschentum*). ³¹

L'esperienza e la tensione della guerra sembrano persino giovare alla salute di Weber. Dopo una lunga giornata di duro lavoro, anche le ore di riposo e rilassamento a casa finiscono per ruotare attorno al tema della guerra. Marianne riferisce:

Spesso sono presenti amici dal fronte che, in quanto feriti, si trovano in patria per qualche tempo. Essi sono al centro dell'attenzione. Non possono smettere di raccontare. In ognuno di essi, infatti, gli avvenimenti si rispecchiano in modo diverso; ognuno è circondato dalla felicità derivante dal dono della vita e dalla dedizione per un alto scopo. Magnifico è lo sguardo di quelle figure severe. Alcuni – adolescenti ancora fino a poco tempo prima – in uniforme appaiono ora uomini. Per lo più i tratti dei soldati in congedo si manifestano singolarmente tesi: essi rivelano costante vigilanza interiore, severa responsabilità e le esperienze vissute nella vicinanza della morte. ³²

Qui, il tema della comunità, della «dedizione per un alto scopo», si salda col tema dell'efficacia formativa e pedagogica della «vicinanza della morte». Naturalmente, è possibile rintracciare tracce di questo tema anche nell'ideologia della guerra dei paesi dell'Intesa, e tuttavia, esso, nell'ambito della cultura germanica, conosce una diffusione e uno spessore del tutto particolari; si direbbe che la vicinanza alla morte

venga ora a far parte integrante dell'autentica *Bildung*: un motivo classico viene ripreso e reinterpretato nella nuova situazione bellica. Marianne Weber così prosegue nella rievocazione degli anni di guerra: «Il primo Natale di guerra fu dappertutto profondamente immerso nell'amore, nella poesia e nella solennità». Max Weber si rivolge ai soldati in congedo, riuniti attorno all'albero di Natale:

Egli sa che devono far ritorno al fronte. La sua voce è come musica d'organo. Parla della grandezza della morte in battaglia. Nella vita quotidiana, la morte giunge a noi incompresa, come un destino contrario alla ragione e dal quale non è possibile ricavare alcun senso. Dobbiamo semplicemente subirla. Ma ognuno di voi sa per cosa muore, quando la sorte lo colpisce. Chi rimane sul campo di battaglia, è seme del futuro. La morte eroica per la libertà e l'onore del nostro popolo è l'impresa più alta, efficace per i figli e i figli dei figli.³³

Solo in parte questo discorso è simile ai consueti appelli al sacrificio di cui è piena la retorica di guerra di tutti i paesi. Il campo di battaglia diventa il luogo privilegiato per cogliere il senso autentico della vita; la vicinanza della morte impedisce quella rimozione che è propria della vita quotidiana ed è in grado quindi di conferire all'esistenza umana una profondità e un'intensità diversamente inaccessibili.

Sono temi che emergono con chiarezza ancora maggiore da una lezione di Husserl del novembre 1917, nell'ambito della quale viene esaminata l'influenza della guerra («questa guerra, questo destino, grande e severo al di là di ogni immaginazione, della nostra nazione tedesca») sulla vita spirituale:

Idee e ideali sono di nuovo in marcia e trovano di nuovo un cuore aperto ad accoglierli. L'unilaterale modo naturalistico di pensare e sentire perde la sua forza. La situazione critica e la morte (*Not und Tod*) sono oggi gli educatori. Da anni ormai la morte non è più un avvenimento eccezionale, tale che si possa occultare con convenzioni fastose e solenni, sotto mucchi di corone di fiori, e che si possa falsificare nella sua severa maestà. La morte si è di nuovo conquistato il suo sacro diritto originario. Essa è di nuovo qui ad ammonire, nel tempo, all'eternità. E così di nuovo ci sono cresciuti organi per vedere l'idealismo tedesco.³⁴

La guerra tende ormai a configurarsi come un'opportuna, salutare, indispensabile *meditatio mortis*; è una sorta di esercizio spirituale, che consente di venir fuori dalla banalità e dispersione della quotidianità e recuperare il senso autentico della vita.

Questa è anche l'opinione di Simmel e Scheler: il primo celebra nella guerra (e nella vicinanza della morte che essa comporta) la

«situazione assoluta» (*absolute Situation*) che, al di là della banalità della vita quotidiana, del «compromesso» e del «punto di vista della quantità» che la caratterizzano, esige la «assoluta decisione» (*absolute Entscheidung*) e rivela la potenza delle «idee», come, «istanza suprema», anche a colui che «non ha mai ascoltato o mai compreso la parola idea».³⁵ E Scheler: «La guerra ristabilisce nella nostra coscienza il rapporto vero, adeguato alla realtà, tra vita e morte»; la guerra mette fine al comune non vedere, anzi non voler vedere la morte, mette fine alla sua «rimozione e oscuramento» mediante «il velo ingannatore di una prassi vitale divenuta ottusa abitudine».³⁶ La *meditatio mortis* è ancora una volta il risultato della «metafisica della guerra» teorizzata da Scheler.³⁷

Ma a conferma del profondo radicamento nella cultura germanica del tema della guerra come *meditatio mortis*, si può addurre l'esempio di Freud, in generale certo distante dalla *Kriegsideologie*, e tuttavia autore, nel 1915, di un saggio profondamente impregnato del dibattito e dello spirito del tempo. È un saggio, dunque, che conviene citare diffusamente:

C'è in noi l'evidente tendenza a scartare la morte, a eliminarla dalla vita. Abbiamo cercato di metterne a tacere il pensiero (...) Insistiamo in genere sulla causa accidentale della morte: incidente, malattia, infezione, tarda età, rivelando così una tendenza ad abbassare la morte da fatto necessario a fatto casuale.

Questa rimozione della morte costituisce un motivo di secchezza e di aridità:

La vita s'impoverisce, perde d'interesse se non è lecito rischiare quella che, nel suo gioco, è la massima posta, e cioè la vita stessa (...) La tendenza a escludere la morte dal libro mastro della vita ci ha così imposto molte altre rinunce ed esclusioni. Pure, il motto anseatico diceva: *Navigare necesse est, vivere non necesse!* Navigare è necessario, vivere non è indispensabile!

La guerra pone fine a questa rimozione falsificatrice della vita spirituale:

È chiaro che la guerra doveva spazzar via questo modo convenzionale di considerare la morte. La morte non può più oggi essere negata; siamo costretti a crederci. Gli uomini muoiono veramente; e non più uno alla volta, ma in gran numero, spesso a decine di migliaia al giorno. Non è più qualcosa di casuale ormai (...) E la vita è nuovamente divenuta interessante, e ha ritrovato tutto il suo contenuto.³⁸

Agli occhi di Freud, la guerra appare come il momento della distruzione dell'artificioso e del ritorno all'autentico: «Essa elimina le successive sedimentazioni depositate in noi dalla civiltà e lascia riapparire l'uomo primitivo». È una lezione da non più dimenticare. La guerra non si lascia eliminare. «Il problema che allora si impone è questo: non faremmo meglio a cedere, ad adattarci alla guerra (...) Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete (...)»? Per Freud non ci sono dubbi: «*Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte». ³⁹

Straordinario è poi il caso di Wittgenstein. Arruolatosi volontario allo scoppio del conflitto, va subito incontro alla più cocente delusione. Si sente circondato dall'odio e dalla «volgarità» generale ⁴⁰ (la truppa di estrazione popolare e arruolata sulla base della coscrizione obbligatoria non aveva alcuna simpatia nei confronti dei volontari, intellettuali e di estrazione borghese); medita persino il suicidio. ⁴¹ E tuttavia, anche in Wittgenstein il contatto con la morte sembra svolgere una funzione purificatrice e pedagogica: «Ora avrei la possibilità di essere una persona decente, perché mi trovo faccia a faccia con la morte». ⁴² E ancora: «Forse la vicinanza della morte mi porterà la luce della vita». ⁴³ Infine: «Solo la morte dà significato alla vita». ⁴⁴

A sua volta, anche il Thomas Mann degli anni della prima guerra mondiale sottolinea il «religioso innalzamento, l'approfondimento e la nobilitazione dell'anima e dello spirito» che possono essere prodotti dalla «vicinanza quotidiana, protratta per anni, con la morte». E di nuovo ritorna il tema della guerra come elemento della *Bildung*: «La povera donna del guerriero il quale dal mondo ritorna a casa accoglierà un uomo diverso rispetto a quello da cui si congedò». In questo senso il risultato della guerra può ben essere una «superiore umanità» (*höhere Menschlichkeit*), un «innalzamento, accrescimento, nobilitazione dell'umano». ⁴⁵ Questo netto guadagno spirituale comporta un atteggiamento nei confronti della morte tale da escludere pavidità e rimozione. Nonostante i suoi orrori, la guerra può produrre «libertà, una libertà e serenità religiosa, un atteggiamento di distacco dalla vita, un librarsi al di là del timore e della speranza che indubbiamente sta a significare il contrario di una degradazione morale, e cioè il superamento stesso della morte». ⁴⁶ Ed è in questo medesimo contesto che può essere collocato il tema della «simpatia verso la morte» (*Sympathie*

mit dem Tode), vista come «la formula e la determinazione fondamentale di ogni romanticismo», anzi come «l'ultima parola del romanticismo», ma proprio per questo profondamente estranea alla *Zivilisation* occidentale, tutta fondata su una fede superficiale nel «progresso», nella «ragione», nella «felicità», fondata cioè sulla rimozione del negativo dall'esistenza, colpevole, in ultima analisi, di «tradimento verso la Croce» (*Verrat am Kreuz*). ⁴⁷

Nella *Kriegsideologie*, dunque, la *meditatio mortis* è un motivo centrale: essa viene considerata propria della profondità dell'anima tedesca, mentre sarebbe estranea alla superficialità dell'Occidente. Una vita dalla quale sia stato rimosso il pensiero della morte – osserva Freud – «diventa vuota, insipida come un *flirt* americano, in cui si sa fin dal principio che non deve accadere nulla, a differenza di una relazione amorosa del vecchio continente, nella quale i due sono continuamente consapevoli delle serie conseguenze a cui vanno incontro». ⁴⁸ In questo paragone non è interessante solo l'accostamento tra intensità dell'esperienza vitale della guerra e della vicinanza della morte e intensità dell'esperienza autenticamente erotica; ancora più significativo è il fatto che il luogo privilegiato dell'appiattimento della vita conseguente alla rimozione della morte viene indicato fuori del «continente», con esplicito riferimento all'America ma con probabile allusione anche all'Inghilterra, e comunque in contrapposizione sì all'Europa continentale, ma in primo luogo, trasparentemente, alla Germania. A sua volta, Husserl fa coincidere, come si è visto, il tramonto in seguito alla guerra e all'esperienza della morte, dell'«unilaterale modo naturalistico di pensare e sentire» con la rinascita dell'«idealismo tedesco», in particolare di quello fichtiano. ⁴⁹ Analogamente Simmel, nell'attribuire a merito della guerra il fatto di aver rimesso all'ordine del giorno la potenza delle «idee», si richiama a Kant: ⁵⁰ finisce comunque col riemergere la contrapposizione della Germania rispetto al materialismo o naturalismo, rispetto alla superficialità priva di profondità spirituale, metafisica o religiosa, propria dei suoi nemici. Tale tema trova poi la sua formulazione più volgare nell'antitesi cara a Sombart tra «eroi» tedeschi e «mercanti» soprattutto inglesi.

Alla luce di tutto questo si può comprendere il giudizio sulla Germania, espresso nel periodo fra le due guerre, dallo statista francese Clemenceau:

È proprio degli uomini amare la vita. I tedeschi non hanno questo impulso (...) Al contrario, sono colmi di una morbosa e satanica nostalgia per la morte. Come amano la morte, questi uomini! Frementi, come in stato d'ebbrezza e con un sorriso estatico, guardano ad essa come a una sorta di divinità (...) Anche la guerra è per loro un patto con la morte.⁵¹

La configurazione cui la Germania procedeva della propria anima e della propria essenza aveva finito col fare scuola anche presso i suoi nemici, naturalmente con giudizio di valore rovesciato. In un caso e nell'altro, una tendenza storica reale o l'ideologia dominante in un determinato momento viene irrigidita in uno stereotipo nazionale immobile e che lascia scarso spazio ad eccezioni e mutamenti. Non bisogna, invece, dimenticare che questa celebrazione della guerra e della vicinanza della morte come una sorta di esercizio spirituale incontra resistenze anche in Germania e nello spazio culturale di lingua tedesca. Tra gli stessi autori qui citati, non mancano coloro che prendono le distanze dalle posizioni espresse nel corso della prima guerra mondiale. Wittgenstein non attende neppure la fine del conflitto per rendersi conto che la guerra, lungi dal rappresentare un momento di maturazione spirituale, tramite la *meditatio mortis*, sta a significare in realtà «la completa vittoria del materialismo e il tramonto di ogni sensibilità per il bene e il male». ⁵² È un giudizio che può essere accostato alla definizione che Lukács, riprendendo una formula di Fichte, dà del suo tempo come l'epoca della «compiuta peccaminosità». ⁵³ Rispetto alla celebrazione allora imperversante della guerra e della vicinanza della morte in chiave spiritualistica ed edificante, la definizione di Lukács (e anche quella di Wittgenstein) rappresenta l'antitesi più radicale, anche se si tratta di un'antitesi formulata essa stessa in un linguaggio spiritualistico. Non a caso Marianne Weber, ben più rappresentativa degli orientamenti dell'intellettualità tedesca, rimprovera a Lukács una sorta di congenita insensibilità spirituale per la «grandiosità» della guerra. ⁵⁴

4. Il sacrificio, la morte e la Gemeinschaft

Resta dunque il fatto che la «metafisica della guerra» – per usare l'espressione di Scheler – riesce in Germania a permeare di sé in modo quanto mai capillare i più diversi ambiti culturali, e resta altresì il fatto che tale metafisica fa leva non solo sul tema della «comunità»,

ma anche su quello della «morte». L'intrecciarsi di questi due temi viene analizzato con grande lucidità da Max Weber:

La guerra, come realizzazione della minaccia di violenza, crea proprio nelle moderne comunità politiche un pathos, un sentimento comunitario (*Gemeinschaftsgefühl*), suscitando così una dedizione e un'incondizionata comunità del sacrificio tra i combattenti (*bedingungslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden*) (...) E per di più la guerra dà al guerriero qualcosa di unico nel suo significato concreto: il sentimento di un senso e di una consacrazione della morte, che appartiene solo alla morte in guerra. La comunità dell'esercito sul campo di battaglia si sente, oggi come all'epoca dell'antica comunità germanica (*Gefolgschaft*), una comunità fino alla morte (*Gemeinschaft bis zum Tode*): la più forte comunità nel suo genere. La morte sul campo si distingue da quella morte che non è null'altro che la sorte comune degli uomini, un destino che raggiunge ciascuno senza che mai si possa dire perché è toccato proprio a quella persona e proprio in quel momento (...) A differenza di quella morte che è solo un fatto inevitabile, qui, nella morte sul campo, e solo qui in misura così massiccia, l'individuo può credere di sapere che muore «per» qualcosa. ⁵⁵

È un'analisi che fa tesoro dell'esperienza del conflitto mondiale, ma che non sembra tradursi in una critica della *Kriegsideologie* e anzi, quando leggiamo del senso che la guerra è in grado di conferire alla morte dell'individuo, non possiamo non pensare alle parole, rivolte da Weber, in occasione del Natale 1914, secondo la testimonianza della moglie, ai soldati che si apprestavano a far ritorno al fronte. Certo nel testo della *Religionssoziologie*, si sottolinea che il senso della morte in guerra è oggetto non di un sapere bensì di una credenza; ma il politico, animato da passione nazionale e nazionalistica, può ben procedere al di là delle cautele dello scienziato fedele al criterio della avallatività. E quando Weber, sempre nel medesimo contesto, aggiunge che la guerra suscita nei confronti dei «bisognosi» un sentimento di solidarietà che «infrange tutte le barriere delle associazioni naturali (*naturgegebene Verbände*)», ⁵⁶ non possiamo non pensare all'osservazione già vista di Marianne Weber a proposito del lazzaretto, là dove i soldati e i feriti delle classi popolari venivano a godere di una cura e di un calore di attenzioni di cui mai in precedenza erano stati oggetto.

L'intrecciarsi del tema della «comunità» e del tema della «morte» produce in Germania una miscela ideologica particolarmente torbida ed esplosiva. In questo contesto, la figura centrale è indubbiamente costituita da Ernst Jünger. Nella sua opera viene radicalizzato e ripetuto in infinite variazioni il tema della «vicinanza della morte»

che rende, sì, la vita «più dolorosa», ma anche «più dolce»; il «battesimo del fuoco» diviene una vera e propria festa a una fonte di ebbrezza.⁵⁷ Non ci sono dubbi: la vita è più intensa, più ricca, più scintillante proprio là dove infuria la morte.⁵⁸

Il giudizio già visto di Clemenceau si rivela una diagnosi lucida e rigorosa, una volta che lo si applichi a Ernst Jünger: sì, la morte assurge a vera e propria divinità e il rito sacro che in suo onore si svolge produce non solo ebbrezza ma anche «estasi»; «questa condizione propria del santo, del grande poeta e del grande amore, è concessa anche al grande coraggio»; il guerriero «è fuso nel tutto e corre verso le porte oscure della morte come il proiettile verso il suo bersaglio».⁵⁹ Soprattutto, la partecipazione a questo rito sacro diviene la condizione ineliminabile per partecipare all'autentica comunità. Al fronte, «un unico grande destino ci sorregge sulla medesima onda. Qui siamo stati per una volta assieme come organismo (*Organismus*) di fronte al mondo esterno ostile, come uomini che, nonostante i loro piccoli problemi, sofferenze e gioie, sono stretti assieme da un compito superiore».⁶⁰ La celebrazione della «comunità culturale» (*kultische Gemeinschaft*), denunciata dal Thomas Mann del dopoguerra come elemento centrale della *Kriegsideologie*, ruota chiaramente attorno alla morte,⁶¹ al sacrificio,⁶² al sangue. Si comprende allora come per i fratelli Jünger la comunità oggetto di celebrazione diventi in primo luogo la «comunità guerriera»,⁶³ e tale *kriegerische Gemeinschaft* tenda a sua volta a configurarsi come «comunità del sangue (*Blutgemeinschaft*)»,⁶⁴ una comunità tenuta a battesimo dal sangue versato in guerra e che facilmente, anche se non necessariamente, assume connotati razziali o razzistici.

A questo punto, il nazismo può assumere l'eredità della *Kriegsideologie*. La conquista del potere, nel 1933, viene vissuta da non pochi esponenti, militanti e simpatizzanti del nuovo regime, come la riedizione della meravigliosa esperienza comunitaria del 1914: «Di colpo, crollò tutto ciò (partiti e sindacati) che prima divideva il popolo».⁶⁵ Non aveva dichiarato Guglielmo II, allo scoppio della prima guerra mondiale, di non conoscere più partiti bensì solo tedeschi? La descrizione dell'avvento di Hitler al potere così prosegue:

Tutti si strinsero attorno a quella comunità, a quel partito che avevano visto lottare e vincere. Facemmo così l'esperienza vissuta di questo stringersi, meraviglioso e incontentibile, di tutti i membri del popolo attorno alla comunità. È forse la cosa più

sublime di questa intera epoca, la cosa più possente che forse la storia conosca. Vediamo accorrere e unirsi un popolo, da secoli diviso in confessioni, in ceti, in contadini e abitanti di città; ora non c'è più barriera alcuna, tutte le dighe crollano.⁶⁶

È una descrizione che immediatamente richiama alla memoria quelle analoghe dell'estate del 1914; certo ora l'elemento ideologico è più evidente, ogni scena di violenza è rimossa, ma una rimozione analoga è presente anche nelle descrizioni dell'incanto dell'inizio della prima guerra mondiale (non si parla certo dei rigori che il codice militare e la legge marziale prevedono per coloro che dovessero risultare affetti da sordità nei confronti del richiamo della «comunità»). Nel 1914, l'esperienza della *Gemeinschaft* aveva reso evidente la superficialità e falsità non solo del marxismo, ma anche di ogni visione del mondo volgarmente materialistica e positivista. Nel 1933, in occasione del falò di libri «antitedeschi» che fa seguito alla conquista del potere, la prima parola d'ordine a essere gridata suona: «Contro lotta di classe e materialismo, per la comunità del popolo e per una concezione idealistica della vita, dò alle fiamme gli scritti di Marx e Kautsky».⁶⁷

La trasfigurazione in chiave idealistica e spiritualistica di questa comunità raggiunge il suo culmine in Sombart il quale, nel 1934, dopo aver notato che il termine coniato da Tönnies (esplicitamente citato) ha conosciuto una straordinaria diffusione a partire dalla guerra, nell'ambito però di una persistente ambiguità e «molteplicità di significati», ritiene di sciogliere ogni equivoco, dichiarando di decidersi «per il senso che la parola ha assunto nelle battaglie spirituali dell'epoca nostra». E cioè, si tratta di intendere per comunità «una unione (...) il cui legame è esente da ogni estraneità, da ogni finalità pratica, da ogni affarismo, da ogni razionalità, da ogni carattere terreno, per fondarsi esclusivamente sull'amore».⁶⁸

E tuttavia questa sorta di comunità mistica, nettamente contrapposta non solo agli interessi materiali ma anche alla «razionalità», a sua volta considerata suscettibile di contaminazioni volgari e «terrene», è al tempo stesso decisamente guerresca e pensata sul modello della comunità di guerra. Nel 1934 Goebbels celebra i combattenti tedeschi che «portarono con sé dalle trincee un nuovo modo di pensare. Nei terribili sacrifici e pericoli avevano vissuto un nuovo tipo di comunità, che mai avrebbero potuto sperimentare in periodi di felicità»; dall'esperienza della morte e dell'«uguaglianza» dinanzi alla morte scaturisce l'impegno solenne a non tollerare che, soprattutto in «tempi di

pericolo», si apra una «crepa» in seno al popolo.⁶⁹ In virtù di questo carattere intrinsecamente guerresco, la «comunità del popolo» (ovvero il «socialismo») si identifica col «cameratismo»: questa la conclusione non solo di Goebbels, ma anche di un altro dirigente nazista come Ley, conclusione citata e sottoscritta dallo stesso Sombart.⁷⁰ Il nazismo eredita così una parola-chiave della *Kriegsideologie*. Nel 1936, viene persino coniata una nuova parola, la «comunità del fronte» (*Frontgemeinschaft*).⁷¹ E questa trova il suo fondamento nello «spirito del milite del fronte» (*Geist des Frontkämpfertums*) e di «educazione del fronte» (*Frontbildung*).⁷² Si sciolgono definitivamente le ambiguità, non solo quelle rilevate da Sombart.

5. La fine della sicurezza borghese

Abbiamo visto configurarsi la comunità come comunità guerresca. Ed ecco allora un nuovo capo di accusa contro la *Gesellschaft*: essa è sinonimo della banale ricerca di sicurezza e di tranquillità propria del mondo borghese (in cui vengono inseriti pienamente anche marxismo e movimento operaio).⁷³ «Nella società borghese-umanitaria la lotta vale come qualcosa che non deve essere, nel migliore dei casi come qualcosa bisognoso di giustificazione». ⁷⁴ Riemerge il tema caro a Sombart, dello scontro tra «eroi» e «mercanti». È un tema che, sia pur spogliato di ogni esasperazione vitalistica e guerresca, negli anni della guerra aveva trovato una qualche eco persino in Thomas Mann: «l'umano» sarebbe incompleto se venisse a mancare la figura del «guerriero» (*Krieger*), se ci fosse da scegliere solo tra «mercanti e letterati». ⁷⁵ Veniva così condannato lo «Stato borghese della sicurezza, lo Stato-ombrello» che pretendeva di bandire per sempre dalla vita il «terribile» (*das Furchtbare*) e l'«elementare» (*das Elementare*), instaurando «sulla terra la verde, generale felicità del pascolo», e quindi «sicurezza, mancanza di pericoli, confortevolezza e facilità della vita» (*Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens*). ⁷⁶ Peraltro già nel testo del 1918 ci sono accenti sensibilmente diversi e persino contrastanti rispetto a quelli appena visti (si pensi alla celebrazione della *Bürgerlichkeit*, sia pure in contrapposizione alla politicizzazione democratica). ⁷⁷ E comunque dalla *Kriegsideologie* Thomas Mann prende chiaramente le distanze negli anni della Repubblica di Weimar, criticando con forza la retorica irrazionalistica della «vita» che aveva contribuito a precipitare la Germania nella guerra. ⁷⁸

Ma questo bilancio autocritico della prima guerra mondiale conosce ben scarsa diffusione negli ambienti intellettuali tedeschi. Come Sombart, Jünger parla del disgusto che il «guerriero nato», tipicamente tedesco, prova per la «vita dei bottegai», all'insegna della «sicurezza», caratteristica dell'Occidente e della Francia in particolare. ⁷⁹ L'«ideale della sicurezza» – incalza Schmitt – è proprio «del secolo XIX», ed esso si esprime nel richiamo positivisticò alle norme e nella conseguente incapacità di affrontare le «crisi esistenziali» e le situazioni di eccezione. ⁸⁰ La prima guerra mondiale, ben lungi dal costituire una catastrofe o anche solo un incidente di percorso, viene salutata da Jünger come la fine dell'epoca borghese che pretendeva di stabilire la «sicurezza» e bandire la «pericolosità» (*das Gefährliche*). ⁸¹ In termini analoghi si esprime Spengler l'anno dopo: ridicola è la pretesa o l'illusione che il gigantesco conflitto mondiale sia stato «un turbamento provvisorio della confortevolezza (*Behagen*)». «La vile sicurezza del secolo scorso è finita. La vita nel pericolo, la vita autentica nella storia, rientra nei suoi diritti». ⁸² E Jünger: «La pericolosità (...) domina ora il presente»; si assiste a «un nuovo matrimonio della vita col pericolo», mentre coloro che si ostinano a guardare con nostalgia alla perduta sicurezza appartengono alla «razza degli sconfitti»; ⁸³ ormai è definitivamente confutata l'«utopia della sicurezza borghese», ⁸⁴ e l'«irrompere dell'elementare nello spazio vitale» non è più revocabile. ⁸⁵ Per dirla con Spengler, la «brama di tranquillità» è un sentimento decadente e risulta comunque profondamente estranea agli «esemplari più alti» del genere umano. ⁸⁶

Jünger si spinge fino al punto di affermare, com'è noto, che «è infinitamente preferibile essere criminale piuttosto che borghese». ⁸⁷ Giunto a tal punto di radicalizzazione, anche questo ulteriore motivo della *Kriegsideologie* (la retorica del vivere pericolosamente) è maturo per essere ereditato dal nazismo, tanto più che Jünger identifica l'odiata *Gesellschaft* con la banale e filisteo Repubblica di Weimar giunta al potere col tradimento consumato ai danni del «guerriero tedesco». ⁸⁸

6. Obbedire al destino

La retorica del vivere pericolosamente culmina nell'evocazione del «destino»: *Schicksal* è per Spengler il contrario di «causalità» e di razionalità fondata sulla causalità o su categorie chiare e definite; dunque,

esso è pensato in antitesi al «pensiero meccanico» e a una razionalità che pretenda di essere agevolmente esprimibile o comunicabile o che peggio si riduca a «calcolo». ⁸⁹ In questo senso, il destino «non si lascia definire», «può essere solo vissuto», comporta sempre un margine di «segreto» inaccessibile all'indagine scientifica. Soprattutto, «il destino è incalcolabile». ⁹⁰ La contrapposizione razionalità-destino è presente anche in Weber: sulle lotte, non decidibili razionalmente, tra opposti valori e visioni del mondo (ad esempio «tra il valore della cultura tedesca e di quella francese») «domina il destino, non certo la "scienza"». ⁹¹ Certo, qui la contrapposizione in questione è priva del pathos irrazionalistico presente in Spengler; resta il fatto che per Weber la Germania è entrata in guerra, indipendentemente da ogni calcolo sull'esito del conflitto, bensì, come sappiamo, per difendere il proprio «onore» e «obbedire al destino». ⁹²

Su quest'ultimo punto, in termini analoghi si esprime Thomas Mann per il quale la Germania, impegnandosi «nella lotta terribile, temeraria, irragionevole nel senso più grandioso del termine, contro l'Intesa mondiale della civilizzazione», ha dato prova di «obbedienza veramente germanica nei confronti del suo destino». ⁹³ *Schicksal*, dunque, si oppone anche a *Zivilisation* (identificata con la razionalità e il pensiero calcolante). Si può comprendere allora che, agli inizi della guerra, Thomas Mann contrappone Voltaire e Federico II, assunti a simbolo rispettivamente della Francia e della Germania, come rappresentanti il primo della «chiarezza asciutta» e il secondo del «destino avvolto nelle nubi». ⁹⁴ Chiaramente siamo in presenza di un'altra parola chiave della *Kriegsideologie*. Per Spengler, *Schicksal* è sinonimo di «concezione tragica della vita». ⁹⁵ Per Sombart, sono i popoli di mercanti che cercano di espungere dalla loro vita il «destino», ovvero di neutralizzarlo, col grottesco tentativo di concludere anche con esso «affari commerciali». ⁹⁶ In termini analoghi si esprime Jünger: il tempo richiede coraggio, e «avere coraggio significa essere all'altezza di ogni destino». ⁹⁷

Il termine in questione, oltre quello già segnalato, ha una molteplicità di altri significati che qui possono essere solo accennati. Sta a significare la trascendenza, resa più che mai evidente dalla guerra, della comunità rispetto all'individuo. Abbiamo visto in Ernst Jünger, l'«unico grande destino» che unisce e abbraccia in un «organismo» i soldati al fronte. Più sobriamente, Weber osserva nel 1916: «La

donna è radicata nel terreno del destino tedesco (*deutsches Schicksal*), anche la sua sorte (*Geschick*) dipende dalla fine di questa guerra». ⁹⁸ Se Weber ha presente in primo luogo la situazione bellica, Jünger procede a una contrapposizione generale e radicale tra società fondate su un «rapporto contrattuale e revocabile» e società fondate sul «destino» (*Schicksal*), e i cui vincoli quindi sono indissolubili per la vita e per la morte. ⁹⁹ In questo senso, il pathos del destino si salda strettamente, oltre che col pathos della morte e del pericolo, anche con quello della comunità. Negare la *Gemeinschaft* – scrive Böhm, uno degli ideologi più in vista del Terzo Reich – significa negare il «destino comune» e il «senso del sacrificio». ¹⁰⁰ Tra i vari significati del termine «comunità», Sombart ricorda, citando Grimm, quello di «comunità di destino». ¹⁰¹ Possiamo allora comprendere meglio perché agli occhi di Weber, l'America sia priva di «destino storico», e, agli occhi di Spengler, sia all'America che all'Urss manchi «l'elemento dell'autentica tragicità storica, il grande destino che per secoli ha educato e resa profonda l'anima dei popoli occidentali» e in primo luogo quella tedesca (cfr. *infra*, cap. 6, § 5). Sempre per Spengler, la *Zivilisation*, facendo trionfare la città sulla campagna e liberandosi conseguentemente dal «suolo» (*Boden*), e divenendo «priva di radici», segna la scomparsa del «destino», il prevalere della mera «casualità», cioè del pensiero calcolante. ¹⁰² «Destino» è la secolare, millenaria vicenda di sfide al pericolo e alla morte ad opera di una comunità solidale per un intimo vincolo ideale e talvolta, nelle versioni più radicali di questa ideologia, per un legame indissolubile col «suolo» e persino col «sangue e suolo».

È in tale versione brutale che il nazismo eredita questa parola d'ordine della *Kriegsideologie*. L'elemento più importante dell'«educazione del fronte» – scrive Ernst Krieck nel 1934 – è la percezione della «totalità *völkisch* in quanto destino», è l'«emergere della connessione vitale sovraperonale in quanto spazio del destino di tutti i membri del popolo». ¹⁰³ È sintomatico il fatto che l'aspra battaglia che si sviluppa in campo nazista tra amici e avversari di Heidegger ruota per l'appunto attorno alla categoria di «destino», con i primi impegnati a dimostrarne la centralità in *Essere e tempo* e i secondi invece a denunciare la mancanza. ¹⁰⁴

Capitolo 2

La guerra, la comunità e la morte: Jaspers e Heidegger

1. Jaspers e la Kriegsideologie

Conviene ora chiedersi se e in che misura i temi centrali della *Kriegsideologie* (comunità, morte, pericolo, destino), successivamente radicalizzati ed ereditati dal nazismo, siano presenti anche nelle grandi personalità del Novecento filosofico come Jaspers e Heidegger. Cominciamo dal primo. In quella che viene considerata la sua opera principale, *Philosophie*, che è del 1932, Jaspers procede a una esplicita celebrazione del «cameratismo che si crea in guerra [e che] diventa incondizionata fedeltà». ¹ Ripetutamente si insiste sulla «fedeltà alle origini», ² alla «storicità»: per realizzare la propria autenticità, «l'unica via possibile (...) è quella di esistere veramente nella propria storicità», e dunque «in determinati e insostituibili rapporti di fedeltà». ³ Alcuni decenni più tardi, sarà lo stesso Jaspers a far notare di essere stato educato all'insegna della «fedeltà e riverenza per la tradizione». ⁴ Ma torniamo al testo del 1932: «Tradirei me stesso se tradissi gli altri, se non fossi deciso ad accettare incondizionatamente il mio popolo, i miei genitori, il mio amore, dal momento che ad essi devo me stesso». ⁵ La «fedeltà» – «incondizionata», si badi bene – alla propria comunità, al proprio «popolo», alla propria «storicità» è al tempo stesso l'accettazione di un «destino» (*Schicksal*) comune: «Mi immergo nella determinatezza della mia storicità (...) Affidandomi così alla mia storicità colgo il destino non solo esteriormente, ma, nell'*amor fati*, come mio». ⁶

A partire dal pathos della storicità si comprende anche la contrapposizione tra «comunità» e «società» che, sia pure non formulata in termini espliciti, traspare tuttavia chiaramente dal rimpianto che Jasper

esprime per il fatto che, «al posto di un destino comune dell'uomo», sia subentrato, nel mondo contemporaneo, un legame determinato esclusivamente dalla «macchina sociologica», un legame esteriore, superficiale e labile: «La situazione sociologica comune non è, appunto, quella decisiva, essa è piuttosto ciò che si dissolve nel nulla». ⁷ A questo sradicamento della società contemporanea si può porre rimedio solo se l'individuo torna a sentirsi «membro di una comunità popolare (*Volksgenosse*), che appartiene a una totalità storica», se si reimmerge «nella sostanza della propria storicità», se non smarrisce e anzi recupera il legame con la «tradizione» e l'«origine», riaffermando la sua «volontà di destino» (*Schicksalswille*), ⁸ «un destino che non gli tocca mai come singolo, ma come membro della comunità (*Gemeinschaft*), nel succedersi delle generazioni». ⁹ Date queste premesse, ben si comprende che la guerra, almeno allorché essa comporta una «decisione storica» nel senso che mette in gioco la storicità e la cultura peculiare di un popolo, diviene una occasione privilegiata per riscoprire il «destino» e quella dimensione essenziale dell'esistenza che lo sradicamento contemporaneo rischia di cancellare: «La guerra possiede un pathos peculiare, che anima a rischiare la vita per la fede nel valore incondizionato della propria essenza e a preferire la morte all'asservimento». ¹⁰

Questa storicità che Jaspers non si stanca di celebrare non solo è sempre concreta e relativa a un popolo determinato, ma è «assoluta» ¹¹ e assolutamente intrascendibile. Essa esclude l'universalità dei valori: «La verità, che per sua essenza dà vita alla comunità, è sempre una fede storica che non può mai essere condivisa da tutti»; sempre «lo spirito si manifesta come vita legata alla propria origine». ¹² Significherebbe cadere nella vuotaggine del formalismo voler contrapporre alla «particolarità storica (...) l'universalità umana come un ethos che, libero da ogni storicità, potrebbe presentarsi ovunque come verità». ¹³ In realtà – sembra voler suggerire Jaspers – non esiste l'uomo in quanto tale, ma «come essenza sempre specifica e insostituibile». ¹⁴ Non a caso l'inizio dell'assalto alla storicità viene datato a partire dalla Rivoluzione francese, ¹⁵ da quella rivoluzione cioè che è tutta attraversata dal pathos dell'uomo in quanto tale. La pretesa di trascendere la storicità nella sua concretezza conduce in realtà alla rovina dell'autentica comunità, sostituita da una «astorica comunanza del destino (*ungeschichtliche Schicksalsverbundenheit*) delle

masse» nella sua esteriorità.¹⁶ In realtà, dinanzi a una tale storicità, del tutto irriducibile nella sua peculiarità, si rivela illusoria non solo la trascendenza delle correnti filosofiche e politiche che fanno professione di universalismo, ma anche la trascendenza religiosa, dato che l'unica via di accesso al divino «è quella di esistere veramente nella propria storicità».

Si comprende allora la critica che investe il cristianesimo a causa del suo universalismo considerato dissolutore delle «relazioni umane più profonde»:

Quando, ai tempi della conquista franca, a un capo frisio, che prima di ricevere il battesimo aveva chiesto se così avrebbe incontrato suo padre e i suoi antenati in paradiso, risposero di no, perché come pagani essi non potevano che essere all'inferno, egli, retrocedendo replicò: «Io voglio essere dove sono i miei padri». Questa risposta esprime una scelta esistenziale e un atteggiamento filosofico originario che si realizza nel mondo in determinati e insostituibili rapporti di fedeltà che, in caso di conflitto non si subordinano a specifiche oggettività religiose stabilite dagli uomini.¹⁷

L'ultima osservazione, quella in cui si sottolinea che in nessun caso la «fedeltà» al proprio popolo e al proprio paese dev'essere intaccata da considerazioni religiose o dalla subordinazione all'autorità ecclesiastica, può essere adeguatamente compresa solo se si tengono presenti le accuse rivolte da alcuni ambienti alla Chiesa cattolica nel corso del conflitto mondiale e negli anni immediatamente successivi. Nel 1924, lo stesso Husserl lamenta l'eccessiva condiscendenza che, a suo modo di vedere, in Germania si era manifestata, nel corso della guerra, nei confronti dell'«Internazionale cattolica».¹⁸ Filosofico, politico o religioso che fosse, l'internazionalismo risultava sospetto in tutte le sue forme alla *Kriegsideologie*.

A quest'ultima ci riconducono diversi altri motivi presenti in Jaspers. Si pensi alla celebrazione della «lotta» (una «situazione-limite» insuperabile, suscettibile di assumere anche la forma della guerra) come «fattore che crea, produce e forma gli uomini».¹⁹ Non solo l'ideale della «pace perpetua» è irraggiungibile, ma la sua realizzazione «annullerebbe l'essere stesso dell'uomo».²⁰ Per di più, alla lotta e alla guerra viene contrapposta la banale «tranquillità» della «contentezza filisteica» e dell'«autoappagamento borghese» (*bürgerliche Selbstgerechtigkeit*).²¹ È nell'ambito di questa ricorrente polemica antifilisteica che possiamo collocare la tenerezza con cui Jaspers si esprime sul duello, una istituzione che era divenuta il bersaglio degli ambienti pacifisti,

o comunque impegnati a tracciare un bilancio critico del ruolo della Germania nella prima guerra mondiale, ma alla quale continuavano e continueranno a essere attaccate le corporazioni studentesche più scioviniste o più tradizionaliste, quelle che poi esprimeranno il loro entusiasmo per la piena riabilitazione del duello ad opera del regime nazista.²² Ma vediamo in che modo si esprime Jaspers nel 1919:

Per conquistare in generale l'autocoscienza, l'uomo deve osare mettere in gioco se stesso. Egli esiste per sé solo se assume su di sé il rischio di non essere. Uno dei moventi del duello nel nostro tempo è da ricercare in questa disposizione d'animo che, nonostante tutta la sua primitività, è qualcosa che rinvia pur sempre alle radici e senza della quale le forme sublimite dell'esserci (*Dasein*) spiritualmente autocosciente son sospese in aria. Questo osar mettere in gioco l'esistenza dà una nuova coscienza al se stesso autentico che viene colta entusiasticamente dal guerriero posto dinanzi alla scelta tra l'osare e il recedere.²³

Il duello o la guerra sembrano quasi configurarsi come la via maestra per la conquista dell'autenticità: «Il fatto che l'uomo osi mettere in gioco la propria vita diviene per lui l'unica dimostrazione vivente – sia pure, in questa sua generalità, solo negativa – che egli è e diviene un "se-stesso". Nel rischio della vita l'esistenza empirica viene relativizzata e così viene colto un se-stesso assoluto e idealmente intemporale».²⁴

È lo stesso Jaspers a riconoscere, ancora a notevole distanza di tempo, che la *Psicologia delle visioni del mondo* è stata scritta «sotto la pressione e nella situazione critica (*Not*) della prima guerra» mondiale.²⁵ In effetti, innegabile è l'influenza della *Kriegsideologie*, che però continua a farsi avvertire ben al di là di questa opera. Ancora nel 1932, possiamo leggere, assieme alla celebrazione dell'«attivo eroismo del rischio», la tesi secondo cui «la vita più autentica è diretta alla morte», mentre «quella più povera è ridotta all'angoscia di fronte alla morte»; «una vita più elevata», non solo non teme la morte, ma può persino desiderarla, s'intende, non «per motivazioni immediate e superficiali», bensì per realizzare in essa «quel compimento che nessun concetto è in grado di afferrare».²⁶ Abbiamo visto Weber celebrare il sacrificio in guerra come atto capace di conferire senso alla morte e alla vita stessa. E Jaspers, sempre nel 1932, a onore di quello che considera il suo maestro, osserva: «Egli aveva profonda venerazione e rispetto per la morte in battaglia perché mediante essa

l'uomo può dare un senso a ciò che diversamente siamo costretti a subire passivamente». ²⁷ Se Simmel celebra la guerra e la prossimità della morte come la «situazione assoluta», Jaspers parla invece di «situazione-limite» (*Grenzsituation*): rimane fermo però che l'estraneità o la lontananza rispetto alla quotidianità e alla coscienza comune è la caratteristica anche delle situazioni-limite: «non ognuno, solo pochissimi» sono in grado di guardarle in faccia ed esperirle. ²⁸

Finiscono con l'emergere, sia pure indirettamente, persino gli stereotipi nazionali che già conosciamo: «il nostro filosofare» – osserva Jaspers – raccoglie in sé «l'atteggiamento dell'eroico animo nordico»; ²⁹ sul versante opposto, la critica del liberalismo in quanto «a-metafisico», «cieco per le infinità», rivolto solo a «ciò che è limitato», e immerso in una visione del mondo caratterizzata dalla concezione meccanicistica della natura nonché dal culto superstizioso del progresso e del successo, ³⁰ questa critica sembra investire, assieme al liberalismo, anche i paesi in cui esso si era storicamente sviluppato, e cioè i paesi dell'Intesa, nemici della Germania. D'altro canto, la denuncia del mondo contemporaneo, devastato da «un processo di livellamento che ispira orrore» e «caratterizzato dalla superficialità, dalla nullità e indifferenza» e soprattutto dal fatto che «le civiltà storiche si staccano dalle loro radici e precipitano nel mondo tecnico ed economico e in vuota intellettualità», questa denuncia chiama esplicitamente in causa l'influenza rovinosa del «positivismo anglosassone». ³¹ E dunque, secondo uno stereotipo che già conosciamo, oltre che essere «a-metafisico», quello anglosassone è il mondo della perdita della storicità e delle radici, della massificazione tecnica e banale.

2. Jaspers e l'avvento del nazismo

Ritroviamo dunque tutti i temi centrali della *Kriegsideologie*, rispetto alla quale, non solo i paesi nemici della Germania, bensì la stessa Repubblica di Weimar si presentava con il volto segnato da una repellente banalità e prosaicità, che facilmente spingeva a gridare al tradimento: «Lo Stato, divenuto mero servitore dell'ordinamento di massa, ha perduto ogni legame col destino autentico». E ancora: «L'uomo di Stato non è più responsabile innanzi a Dio, ma di fronte

alla massa volubile». ³² Se a tutto ciò aggiungiamo i toni apocalittici con cui si parla della Rivoluzione di ottobre e della minaccia che essa fa pesare sull'Occidente (cfr. *infra*, cap. 3, § 7), possiamo ben comprendere l'affermazione recente di uno storico, secondo cui *La situazione spirituale del tempo* e, si potrebbe aggiungere, l'opera di Jaspers nel suo complesso, non era certo atta a distogliere i tedeschi dall'aderire al nazismo. ³³

Ma il filosofo non aderirà mai al partito o al regime. Dopo la guerra mostrerà una tendenza, pienamente comprensibile, a datare l'inizio della sua opposizione al regime già con l'avvento di Hitler al potere. Lo storico è però costretto a procedere con maggiore cautela e con un certo margine di scetticismo. Ancora nel 1932, Jaspers pubblica un saggio, dedicato a Weber, che, già per la casa editrice e la collana in cui appare, nonché per il sottotitolo enfaticamente l'«essenza tedesca», sembra condividere in pieno la passione nazionalistica dell'autore oggetto di indagine, e che infatti provoca, già per il sottotitolo, le riserve e le critiche di una discepola pur affezionata, quale Hannah Arendt. ³⁴ Per di più, i giudizi di Weber vengono ripresi in una situazione profondamente diversa, su cui già proietta le sue ombre l'ascesa impetuosa del movimento nazista. E comunque, per Jaspers, non ci sono dubbi sul fatto che «la potenza tedesca» costituisce «una necessità storico-universale» e sul fatto altresì che la Germania non aveva potuto in alcun modo evitare la guerra, cui era stata costretta dalla necessità di difendere non solo l'indipendenza, ma anche la «peculiarità» della propria cultura minacciata, da un lato, dalle «convenzioni anglosassoni» e, dall'altro, dalla «macchina burocratica russa». Lo scontro era risultato inevitabile e le eventuali esitazioni della Germania non l'avrebbero salvata dal coinvolgimento nel conflitto, ma l'avrebbero privata soltanto – Jaspers cita qui Weber esplicitamente – della «consacrazione di una guerra tedesca», condotta per la difesa degli interessi e soprattutto dell'autentica essenza tedesca. ³⁵

Jaspers sembra sottoscrivere anche il duro giudizio di Weber sulla Rivoluzione di novembre che aveva dato vita alla Repubblica di Weimar («egli parla della rivoluzione come di una specie di narcotico») e non prende neppure le distanze dalle dichiarazioni improntate allo sciovinismo più infuocato («il primo polacco che osa metter piede a Danzica viene colpito da una pallottola»). ³⁶ Non a caso, lo scritto in questione, mentre suscita le critiche della Arendt, provoca l'entusiasmo

di Heidegger che lo definisce «grande, bello, semplice e chiaro». L'entusiasmo è solo appannato dalla preoccupazione che Jaspers possa aver eccessivamente abbellito, nel senso dell'«essenza tedesca», un autore, che Heidegger dichiara di conoscere poco, ma nei cui confronti è più che diffidente,³⁷ in quanto lo considera (cfr. *infra*, cap. 2, § 7) indissolubilmente legato al mondo decrepito del liberalismo.

Persino nel gennaio 1933, all'immediata vigilia della *Machtergreifung*, cioè della conquista del potere da parte dei nazisti, Jaspers si augura, sempre sulla scia di Weber, che la Germania possa «risollevarsi all'antico splendore», sia pure nell'ambito di una «Europa unificata»; epperò, — obietta Hannah Arendt — l'auspicata unione dell'Europa dovrebbe attuarsi «ad ogni costo grazie all'iniziativa della Germania». Il rapporto ambiguo di Jaspers col «movimento» egemonizzato dai nazionalsocialisti trova espressione in questo giudizio formulato nel gennaio 1933: «Trovo nella gioventù nazionalistica tanta buona volontà e tanto autentico slancio, sia pure avvolti in chiacchiere confuse e fuorvianti».³⁸ L'affermazione, dunque, più tardi fatta dal filosofo, secondo cui, con lo scritto su Weber del 1932, si sarebbe proposto di contrastare, per quel che poteva, «la sciagura di tendenze politiche insincere e barbariche»,³⁹ non va caricata di significati eccessivi. Certo, in quello scritto si sottolinea che l'appassionato campione della causa tedesca «disprezzava l'antisemitismo»: ⁴⁰ si tratta di una sorta di monito amichevole rivolto a un movimento per il resto guardato con simpatia e speranza.

Non è dunque convincente l'affermazione di Jaspers secondo cui già dal marzo 1933, sentendosi come «occupato da un popolo straniero», desiderava in cuor suo l'intervento militare liberatore delle potenze occidentali.⁴¹ In realtà, nel testo del 1932, Jaspers cita con entusiasmo Weber che ringraziava Dio per il fatto di averlo fatto nascere tedesco.⁴² E, nel gennaio dell'anno successivo, non solo auspica, come sappiamo, che la Germania possa «risollevarsi all'antico splendore», ma si stupisce del fatto che Hannah Arendt voglia «distinguersi come ebrea dall'essenza tedesca». La sua interlocutrice si identifica con la Germania solo per quanto riguarda la «lingua materna», la «filosofia» e la «poesia»; ebbene, osserva di rimando Jaspers, «è sufficiente che Lei aggiunga il destino storico-politico, e (tra noi due) non c'è più differenza alcuna».⁴³ Vengono qui riprese due parole essenziali della *Kriegsideologie* («storicità» e «destino») per raccomandare l'identifica-

zione con la Germania alla Arendt che, ormai, alla vigilia della *Machtergreifung*, se non altro in quanto ebrea, ha tutte le ragioni per essere inquieta ed evitare l'identificazione con un paese che si apprestava ad essere dominato da antisemiti dichiarati e furibondi.

È pensabile che a poche settimane di distanza Jaspers abbia modificato il suo atteggiamento in modo così radicale da spezzare del tutto il legame della «storicità» e del «destino» da lui considerato, non solo politicamente ma anche filosoficamente, essenziale e irrinunciabile? È possibile che in un arco di tempo così ridotto Jaspers sia giunto ad augurarsi la disfatta della Germania, la cui rinascita come potenza mondiale aveva agognato ancora alla vigilia della conquista del potere da parte di Hitler? Per rispondere a queste domande può essere utile esaminare l'atteggiamento assunto dal filosofo nei confronti dell'*Autoaffermazione dell'università tedesca*. Il celebre discorso rettorale di Heidegger, significativamente pubblicato da una casa editrice specializzata in «letteratura militante nazionalsocialista»,⁴⁴ viene subito duramente attaccato all'estero dagli ambienti antinazisti. Da Parigi, la «Zeitschrift für Sozialforschung» assimila senza residui agli ideologi nazisti il filosofico autore del discorso rettorale (cfr. *infra*, cap. 2, § 6). Lo stesso Marcuse, pure a suo tempo fervido ammiratore dell'autore di *Essere e tempo*, non esita ora a inserire Heidegger (il cui «esistenzialismo filosofico» viene accusato di essersi radicalmente politicizzato) tra i protagonisti della riduzione in senso grevamente naturalistico della realtà storica e politica; a sostegno di questa interpretazione, viene citato il passaggio del discorso che celebra le «forze della terra e del sangue».⁴⁵ In termini ancora più severi, si esprime dall'Italia Benedetto Croce, che definisce il testo di Heidegger «una cosa stupida e servile», formulando un giudizio che sembra essere sostanzialmente condiviso dall'interlocutore, il romanista tedesco Karl Vossler.⁴⁶

Ben diverso è l'atteggiamento di Jaspers che, a parte alcune riserve, rinnova la sua «fiducia» nella filosofia di Heidegger ed esprime il suo pieno consenso per il richiamo alla «primitiva greicità». Più ancora che di consenso, si deve forse parlare di entusiasmo: il discorso rettorale è un testo «che rimarrà» e il suo autore viene paragonato non solo a Nietzsche, ma a un Nietzsche che riuscirà ora a tradurre nella realtà il suo pensiero. Certo, accanto a questi riconoscimenti, c'è anche qualche riserva riguardante gli aspetti più *zeitgemäß*, più direttamente

legati al tempo, del discorso rettorale; ma sarebbe precipitoso leggere in ciò una reale presa di distanza politica. Intanto, il giudizio sopra riportato va al di là dell'autore complimentato e finisce con l'investire in una certa misura anche il nuovo regime chiamato a realizzare le grandi idee di Nietzsche-Heidegger! E poi, Jaspers non manca di esprimere il suo pieno accordo con il «principio aristocratico», e cioè con il *Führerprinzip*, che cominciava a realizzarsi nelle università del Baden e della Germania, trasformando l'ordinamento accademico sul modello del rapporto ormai esistente nel Reich tra il popolo e il suo Führer.⁴⁷ Tutto ciò è tanto più significativo per il fatto che Heidegger l'aveva già informato dei suoi rapporti o delle sue prese di contatto con Baeumler e Krieck (non c'è ancora la rottura che si verificherà più tardi) oltre che con l'antichista Schadewaldt, anche lui schieratosi col regime.⁴⁸

Soprattutto, sempre nella medesima lettera, a colui che nella nuova situazione, si appresta ai suoi occhi a divenire una sorta di *Praeceptor Germaniae*, Jaspers sembra voler offrire la sua collaborazione, mettendolo al corrente di un suo testo che si occupa anch'esso del rinnovamento dell'università nella nuova situazione politica e che contiene non poche concessioni al nuovo regime, a cominciare dal sostegno al *Führerprinzip*.⁴⁹ Qui viene anche salutata positivamente l'introduzione del Servizio del lavoro e delle armi (*Arbeitsdienst und Wehrsport*) con l'argomento che lo studente dev'essere «in contatto coi fondamenti dell'esserci e della totalità del popolo», imparare a operare «al servizio dell'Intero», assimilare la «disciplina» e fare la necessaria esperienza «di ciò che va al di là» (*des Übergreifenden*).⁵⁰ Più importante ancora dell'adesione alle misure del nuovo regime, è la motivazione teorica di tale atteggiamento, che Jaspers fa discendere dalla sua filosofia. E dunque, per quanto riguarda i rapporti col potere nazista, ancora nell'estate del 1933, ben lungi dall'essere su posizioni di rottura, il filosofo è fortemente tentato di collaborare. Certo, è ben consapevole dell'ostacolo rappresentato dall'antisemitismo, ma ad esso guarda non con indignazione bensì con disappunto e un pizzico di rimpianto. Vorrebbe inviare ai nuovi governanti le sue tesi, ma se ne astiene: «Senza essere sollecitato, non posso farlo, dato che mi è stato detto che io, in quanto non iscritto al partito e marito di una moglie ebrea, sono solo tollerato e non posso godere di alcuna fiducia». In questo momento, più che respingere il regime, il filosofo si rammarica di essere

da esso ingiustamente respinto; e scrive a Heidegger nella segreta speranza che sia lui a promuovere o mediare quella sollecitazione dall'alto che gli si consenta d'intervenire dignitosamente nel dibattito politico sul rinnovamento dell'università.⁵¹

È vero, alla fine del marzo 1933, recatosi da Jaspers a discutere del libro di quest'ultimo, *La situazione spirituale del tempo*, Heidegger rimane profondamente deluso: «Ho visto che si può scrivere sulla "situazione spirituale del tempo" senza essere toccati dagli avvenimenti reali, e persino senza saperne nulla». ⁵² Probabilmente, il disappunto dell'uno è motivato dal rifiuto dell'altro di intervenire direttamente sulla scena politica, e la delusione sarà stata tanto più cocente per il fatto che il libro oggetto della discussione dava pur adito a qualche speranza. Ma il maggiore distacco di Jaspers rispetto a Heidegger non sta a significare né rottura né una reale presa di distanza nei confronti del regime, com'è confermato dalla lettera e dal testo, già citati, scritti ad alcuni mesi di distanza da questo incontro. È lo stesso Jaspers, in altra occasione, a datare la sua presa di coscienza critica non a partire dal marzo del 1933, bensì dall'anno successivo. Ma anche questa data non dev'essere interpretata come l'inizio di una rottura radicale: dopotutto, negli stessi ricordi del filosofo, sarebbe stato il padre ultraottantenne a prendere l'iniziativa della chiarificazione.⁵³

3. Jaspers e la comunità del suolo

È un dato di fatto che anche i testi posteriori al 1934 non sono del tutto esenti da ambiguità. In ogni caso, nessuna svolta reale è possibile rintracciare in *Ragione ed esistenza*, che è dell'anno successivo. Continua a risuonare, come per il passato, il pathos della «storicità»; l'affermazione di una verità come universalmente valida è sinonimo di «insincerità» (*Unwahrhaftigkeit*);⁵⁴ anche ora si ribadisce che la storicità non può essere trascesa né mediante il «concetto universale» (che anzi ha il grave torto di falsificare il pensiero giammai isolabile, nella sua autenticità, dalla «concreta storicità», e neppure, propriamente, dalla religione, dato che è possibile cogliere l'«atemporalità» solo mediante la «temporalità» della storicità).⁵⁵ Soprattutto, si continua a insistere sul «legame incondizionato» che avvolge gli uomini viventi sul terreno di una storicità determinata.⁵⁶

E dunque, ancora nel testo che stiamo esaminando, è presente con chiarezza la giustificazione teorica della fedeltà o lealtà nei confronti del proprio paese, indipendentemente dal regime al potere. Risultano così confermati i dubbi sull'attendibilità dell'affermazione già citata, fatta da Jaspers dopo il 1945, secondo cui egli avrebbe cominciato ad augurarsi la sconfitta della Germania a partire già dall'avvento di Hitler al potere o, almeno, a partire dal 1934. In questo caso, si sarebbe reso colpevole di violazione del «legame incondizionato» che continua a teorizzare ancora l'anno successivo; avrebbe dimenticato o calpestato la «verità del suolo» (*Wahrheit des Bodens*), sarebbe anche lui caduto in una forma di pensiero senza legami col suolo (*bodenlos*), e quindi «inautentico» (*unecht*).⁵⁷ In realtà, il pathos della storicità, che continua a risuonare in Jaspers, è al tempo stesso il pathos della *Gemeinschaft*, un tema caro, come sappiamo, alla *Kriegsideologie*, e che il nazismo aveva ereditato e radicalizzato. Naturalmente, la comunità celebrata dal filosofo non ha quella componente razzistica cara al nuovo regime: si tratta per così dire di una comunità del suolo e non del sangue. E tuttavia Jaspers condanna senza esitazioni «il vuoto gioco dell'intellettualismo dissolutore», che opera «il distacco della coscienza pensante dall'essere» e annulla o dimentica in tal modo anche «la responsabilità nei confronti dell'essere» che è poi l'«esserci vivente» (*lebendiges Dasein*) in una concreta comunità storica. Di autonomia in senso pieno non si può parlare né per l'attività spirituale né per la scienza: «La volontà di sapere non deve dimenticare la sua realizzazione come scienza nella comunità dell'esserci (*Dasein*) umano e lo spirito la sua dipendenza senza residui dall'esserci».⁵⁸ Sottrarsi alla propria «responsabilità» nei confronti dell'esserci e della comunità significa macchiarsi di «colpa nei confronti dell'esserci» (*Schuld am Dasein*).⁵⁹

A tale proposito, Jaspers riprende la distinzione tra etica della responsabilità ed etica della convinzione. Già Weber l'aveva utilizzata per condannare come «irresponsabile» l'atteggiamento dei pacifisti che, indebolendo la Germania dinanzi ai suoi nemici, di fatto avevano impedito il conseguimento di una pace senza né vinti né vincitori, avevano cioè reso impossibile l'unico esito suscettibile di screditare per il futuro la guerra. E, invece, il lungo conflitto si concludeva con consistenti risultati e vantaggi strappati dai paesi dell'Intesa. Dunque, «per i vincitori – o almeno per una parte di essi – la guerra è stata politi-

camente proficua. E di ciò è responsabile quell'atteggiamento che ci ha reso impossibile ogni resistenza. Ma allora – quando sarà passata l'epoca dell'avvilimento – non la guerra, bensì la pace sarà discredita: conseguenza, questa, dell'etica assoluta», ovvero della convinzione. Quest'ultima aveva conseguito tale risultato rovinoso, e direttamente contrapposto alle sue buone intenzioni, per il fatto di aver voluto ignorare e disattendere il precetto fondamentale dell'etica della responsabilità («Devi resistere al male con la violenza, altrimenti sarai responsabile se esso prevale»)⁶⁰ e aver quindi sabotato la «giusta guerra di difesa» (*gerechte Kriegsnotwehr*)⁶¹ in cui la Germania era impegnata nell'ultima fase del conflitto. Riprendendo, nel 1935, la distinzione weberiana, Jaspers osserva che seguire nel mondo politico l'etica della convinzione significherebbe «costringere i miei nella situazione dei più deboli per quanto riguarda i rapporti dell'esserci, degli impotenti, dei destinati alla sconfitta (*Daseinschwächeren, Ohnmächtigen, Untergehenden*)».⁶² Come si vede, non solo non ci si augura la sconfitta e l'occupazione militare della Germania, ma c'è una precisa critica filosofica di quanti eventualmente se la dovessero augurare.

Naturalmente, non avrebbe senso voler appiattare la filosofia di Jaspers sull'ideologia del Terzo Reich. Nella *Situazione spirituale del tempo* è persino possibile sorprendere una critica del «fascismo» (esso stesso coinvolto in qualche modo dalla denuncia della massificazione propria del mondo moderno). Peraltro, per l'esplicita ammissione che il filosofo fa poi in una *Postilla* del 1946,⁶³ tale denuncia ha di mira solo l'Italia. Resta il fatto della differenziazione rispetto all'ideologia ufficiale del nazismo, e non solo per quanto riguarda antisemitismo e razzismo, ma anche per quanto riguarda, più in generale, il rifiuto della naturalizzazione senza residui della «storicità», che pur continua a essere celebrata da Jaspers, non a caso, ancora negli anni in cui Heidegger a tale categoria si richiama per chiarire il legame tra la sua elaborazione filosofica e il suo impegno a fianco del regime nazista (cfr. *infra*, cap. 3, § 4). Il fatto è che, continuando a essere profondamente legato ai motivi della *Kriegsideologie*, Jaspers non può procedere a una rottura o a una netta presa di distanza nei confronti del Terzo Reich che tale ideologia aveva ereditato.

4. Heidegger, il cameratismo e la Gemeinschaft

Per quanto riguarda Heidegger, si può intanto notare che il tema della «comunità», centrale nella *Kriegsideologie*, è ripetutamente presente nel periodo del rettorato. Il problema del tempo viene individuato nella costruzione di un'«autentica comunità tedesca» (*echte deutsche Gemeinschaft*),⁶⁴ di una «comunità popolare»,⁶⁵ di una «vera comunità popolare» (*wahre Volksgemeinschaft*).⁶⁶ È un principio che deve permeare ogni aspetto della vita sociale: anche l'università deve configurarsi come un'«educatrice comunità di vita» (*erzieherische Lebensgemeinschaft*).⁶⁷ Ma anche nel corso di lezioni del 1934-35, il tema della «comunità», esplicitamente contrapposta alla «società», non solo è presente ma viene anche collegato al tema della morte. «Il cameratismo dei soldati al fronte» trova il suo fondamento nel fatto che la «vicinanza della morte in quanto sacrificio collocava ognuno nella medesima nullità sicché questa diveniva la fonte dell'incondizionata apparenza reciproca (*unbedingtes Zueinandergehören*)». E dunque, «proprio la morte e la disponibilità al sacrificio creano innanzi tutto lo spazio della comunità dal quale scaturisce il cameratismo». ⁶⁸ È anche significativo che, nel celebrare la *Gemeinschaft*, Heidegger si richiami «al pensiero di Fichte (...) secondo cui noi siamo un'unità cresciuta e intrecciata assieme, nell'ambito della quale nessun membro ritiene destino a sé estraneo il destino di qualsiasi altro membro». ⁶⁹ Fin qui siamo nel quadro concettuale e retorico della *Kriegsideologie*: ciò vale anche per il richiamo a Fichte, cui durante la guerra si era richiamato, come sappiamo, già Husserl, il maestro di Heidegger. Quest'ultimo, però, appare assai sensibile al tema caro alla propaganda nazista circa la linea di continuità (all'insegna della ritrovata *Gemeinschaft*) tra il 1914 e il 1933.⁷⁰ C'è da aggiungere che Heidegger assume il tema in questione nella sua forma più radicale. E così la comunità non solo si configura come «vero cameratismo e autentico socialismo»,⁷¹ ma sembra trovare il suo fondamento nelle «forze della terra e del sangue» (*erd- und bluthaften Kräfte*),⁷² anche se è da aggiungere che il biologismo razzista propriamente detto rimane sempre del tutto estraneo al filosofo.

Come si desume dal brano già citato che rinvia a Fichte, l'autentica comunità è definita dall'intreccio indissolubile del «destino» di

tutti i suoi membri. Ripetutamente risuona il pathos del «destino del nostro popolo»,⁷³ del «destino tedesco». ⁷⁴ Il termine non è scelto a caso, ché *Schicksal* è un'«essenziale parola tedesca». È vero che Heidegger commenta Hölderlin e dice di volersi a lui richiamare, ma è chiaro che il termine in questione si carica di significati politici anche immediati che nulla hanno a che fare col tempo storico del grande poeta. «Essere Führer è un destino» – sottolinea sempre il corso del 1934-35, tenuto a ridosso della *Machtergreifung* – e «destino è il nome per l'essere dei semidèi». ⁷⁵ Il legame qui istituito tra «destino» da una parte e Führer e «semidio» dall'altra può apparire singolare. Ma c'è una logica: il termine medio, esplicito o implicito, è costituito da *Gemeinschaft*. Il destino rinvia alla comunità storica del *Volk*, e «i semidèi, i creatori» sono coloro che questa *Gemeinschaft* fondano o salvano. ⁷⁶ Il destino comporta il farsi carico dei problemi e delle sofferenze di un «essere assieme storico» (*geschichtliches Miteinandersein*), ⁷⁷ di un «essere assieme» che, ben lungi dall'avere un significato universalistico, rinvia a una comunità determinata e intrascendibile, con la sua storicità peculiare e il suo «terreno» (*Boden*) concreto. Il destino implica dunque un *Miteinandersein* che è «in sé storico e con ciò legato alle potenze della storia e da esse disposto (*gefügt*)». ⁷⁸ In tal senso destino è sinonimo di singolarità e unicità, e «questo destino unico non è pensato come caso singolo di un'essenza generale chiamata destino, bensì questa unicità ha la sua propria essenzialità storica». Sì, il destino rinvia in qualche modo all'essenza o essenzialità, ma «è solo un pregiudizio dell'intelletto e della sua logica ritenere che l'essenza debba sempre essere universale e generica (*gattungsmäßig*)». ⁷⁹ Il destino è l'essenza, in quanto rappresenta l'elemento stabile nelle alterne vicende di una comunità storica, cioè determinata, ma, proprio per questo, esso è sinonimo non di universalità ma di irriducibile peculiarità. La «vera comunità popolare» – chiarisce un testo più immediatamente politico – si tiene a debita distanza da un «inconsistente e disimpegnato affratellamento universale». ⁸⁰

5. Il filosofo, gli «abissi dell'esserci» e il «coraggio originario»

Anche un altro motivo centrale della *Kriegsideologie*, la denuncia dell'ideale della sicurezza, è ben presente in Heidegger. Il corso di lezioni del 1929-30 procede a un'aspra polemica contro la «generale

sazia confortevolezza di un'assenza di pericoli (*sattes Behagen in einer Gefahrlosigkeit*), contro «l'odierno uomo mediocre e filisteo» che pretende di evadere dalla «zona pericolosa dell'esistenza». A tutto ciò viene contrapposta la necessità di qualcosa «capace d'insinuare un terrore (*Schrecken*) nel nostro esserci (*Dasein*)». ⁸¹ È un motivo che già conosciamo bene. Nello Spengler del 1933 ritornano persino i medesimi termini di Heidegger: «L'agognata vita nella felicità e nella pace, senza pericolo (*ohne Gefahr*), in piacevole confortevolezza (*breites Behagen*) è noiosa, senile, e, per di più, è pensabile ma non possibile». ⁸²

La critica della sicurezza è in Heidegger la critica al tempo stesso dell'ideale di felicità caro all'«ultimo uomo» banausico e mediocre, denunciato da Nietzsche, ⁸³ la critica dell'ideale della «felicità dei più», tipico della banalità massificata del mondo moderno. ⁸⁴ Anche questo è un tema della *Kriegsideologie*. Lo ritroviamo nel Thomas Mann del 1918, impegnato a denunciare come parte integrante della disprezzata *Zivilisation* «l'illuminismo utilitaristico e la filantropia della felicità», la promessa della «più grande felicità possibile per il maggior numero possibile». In realtà, tale felicità non solo non è realizzabile, ma ha in sé qualcosa di profondamente ripugnante, contraria com'è all'autentica *Kultur*, e ispirata alla pretesa di innalzare a modello ideale l'atteggiamento di tranquilla e soddisfatta ruminazione proprio delle vacche. ⁸⁵ La critica della «più grande felicità del più gran numero» è presente anche in Sombart, ⁸⁶ e Böhm a sua volta non solo critica l'ideale della felicità, ma si richiama a tale proposito anche lui alla denuncia dell'«ultimo uomo» fatta da Nietzsche. ⁸⁷

Secondo Heidegger, già nell'esercizio della sua attività teorica, il filosofo deve saper disprezzare l'ideale della sicurezza, per collocarsi invece «nel posto estremo del pericolo della costante incertezza del mondo», ⁸⁸ e compenetrarsi della «durezza del pericolo dell'esserci (*Dasein*) umano». ⁸⁹ Come il tema della comunità viene fatto valere anche per l'università, così il tema del pericolo e del rifiuto della tranquilla banalità della vita del filisteo viene applicato anche all'interpretazione della figura dell'autentico filosofo, cui risulta decisamente estranea la «confortevole ricerca (*behäbige Sucht*) di comode risposte» ⁹⁰ e la «tranquilla confortevolezza di un'occupazione priva di pericoli (*das beruhigte Behagen einer gefahrlosen Beschäftigung*) volta a promuovere un mero progresso di conoscenze». ⁹¹ Come si vede, sono in pratica le stesse parole di cui si serve il corso di lezioni del

1929-30 per denunciare «l'odierno uomo mediocre e filisteo». E, ancora una volta, alla «confortevolezza» viene contrapposta la necessità dell'esperienza del «terrore». L'autentico filosofo non deve «chiudersi dinanzi al terrore dell'indomito (*Schrecken des Ungebändigten*) e al caos dell'oscurità»; «nell'affrontare l'ente» (*in der Auseinandersetzung mit dem Seienden*) si tratta di «essere alla sua altezza oppure di infrangersi contro di esso». ⁹² Per questo, il coraggio, anzi «il coraggio originario» è elemento essenziale della vita dell'autentico filosofo che deve saper interrogare, sperimentare e superare la prova degli «abissi dell'esserci (*Dasein*)». Nell'affrontare il pericolo il filosofo o l'intellettuale deve dar prova di «chiara durezza» (*klare Härte*) ⁹³ ovvero della «più dura chiarezza» (*härteste Klarheit*). ⁹⁴ Sono un po' i termini di cui Heidegger si serve ripetutamente per celebrare il «giovanane eroe tedesco» Schlageter: «durezza della volontà» (*Härte des Willens*) e «chiarezza del cuore» (*Klarheit des Herzens*). ⁹⁵

È una tematica, e una terminologia, che va ben al di là del periodo rettorale. Anche successivamente si ribadisce che l'autentico filosofare e poetare comporta «durezza» (*Härte*) oltre che «determinatezza». ⁹⁶ Vale comunque il principio generale per cui solo «il pericolo può imporre il raggiungimento di ciò che vi è di più alto». ⁹⁷ In realtà, il motivo della denuncia della «sicurezza» è così profondamente radicato in Heidegger da divenire il filo conduttore della lettura della parabola rovinosa dell'Occidente che inizia – il tema può essere qui solo accennato – con la riduzione della «verità», a semplice *Sicherheit*, a «volontà di assicurare la sicurezza». ⁹⁸

6. L'intellettuale freischwebend: Heidegger critico di Mannheim

La celebrazione del «coraggio» dell'intellettuale nell'affrontare gli «abissi dell'esserci» va di pari passo con la contrapposizione della scienza radicata nella comunità del popolo, della *völkische Wissenschaft*, al «pensiero privo di suolo e potenza (*boden- und machtlos*)», e di pari passo altresì con la condanna di quegli intellettuali che, dediti a «sistemi concettuali artificiosamente costruiti» ⁹⁹ pretendono di schivare la «durezza del pericolo dell'esserci umano» e mostrano indifferenza nei confronti della «situazione critica (*Not*) dell'esserci storico di un popolo». ¹⁰⁰ Emerge chiaramente da queste pagine la teorizzazione e celebrazione della figura dell'intellettuale patriotticamente impegnato

nel seno del suo «popolo» e della sua comunità. Non è un caso che, già nel 1930, vediamo Heidegger procedere a una dura polemica contro la «speculazione *freischwebend* che si esaurisce in se stessa». ¹⁰¹ Oggetto di condanna è chiaramente l'intellettuale *freischwebend*, teorizzato da Mannheim – era stato da poco pubblicato *Ideologia e utopia* ¹⁰² – e messo in stato d'accusa, soprattutto dopo il 1933, dalla pubblicistica legata al regime, compreso lo Hans Freyer che nel 1936, assieme a Heidegger, a Hans Heyse e altri, viene inviato a Roma a presentare la cultura della Germania del Terzo Reich. ¹⁰³ È una pubblicistica che all'intellettuale sradicato contrappone il dirigente politico nazista e in primo luogo il Führer che ha per l'appunto il merito di non essere «*freischwebend* al di sopra del popolo». ¹⁰⁴

È in questo quadro che va collocata la teorizzazione, nello Heidegger del 1933, dell'obbligo del «servizio del lavoro» (*Arbeitsdienst*) e del «servizio delle armi» (*Wehrdienst*) anche per gli studenti e gli intellettuali. Sono obblighi che discendono dall'essere «membri» della «comunità popolare» e dall'essere corresponsabili dell'«onore e destino» (*Geschick*) della nazione. ¹⁰⁵ Scomparse sono le differenze di classe e di ceto: ogni tedesco è membro di un unico *Arbeiterstand* «radicato nel fondamento portante del popolo» ovvero dell'«esserci tedesco» (*deutsches Dasein*) e persino dell'«Essere tedesco» (*deutsches Sein*). ¹⁰⁶ L'attività intellettuale propriamente detta non ha alcuna autonomia: essa è definita come «servizio del sapere» (*Wissensdienst*) che risponde al «mandato (*Auftrag*) spirituale del popolo tedesco» impegnato nell'affermazione e configurazione spirituale del suo «destino» (*Schicksal*). ¹⁰⁷

Si è talvolta tentato di staccare i testi del periodo del rettorato dal loro contesto politico per immergerli in una immota aura filosofica, ¹⁰⁸ è lo stesso Heidegger del dopoguerra a dichiarare, a sua giustificazione, che il «servizio del lavoro» era «scaturito ben prima del 1933 dalla situazione critica (*Not*) del tempo e dal volere della gioventù». ¹⁰⁹ In effetti, rinvia alla corale comunità patriottica e «popolare» e alla mobilitazione totale sviluppatasi a partire dalla prima guerra mondiale e dalla *Kriegsideologie*. Epperò, a integrazione della mezza verità pronunciata dallo Heidegger del dopoguerra, è da aggiungere che si tratta di motivi e temi ereditati dal nazismo e che, nel 1933, ritroviamo in una larga pubblicistica, compreso quell'Ernst Krieck che poi diventerà nemico acerrimo del filosofo di *Essere e*

tempo. È una pubblicistica recensita congiuntamente sulla «*Zeitschrift für Sozialforschung*» (ormai emigrata a Parigi), che mette in evidenza la comune ambizione di Krieck e Heidegger di «sostituire all'università umanistica quella politica in senso *völkisch*», impregnata di una «scienza soldatesca e militante». Il medesimo recensore nota poi l'influenza esercitata da Heidegger su altri autori minori, tutti concordi nel respingere la separazione del sapere dalla «consapevolezza *völkisch*». Significativamente, uno degli scritti qui recensiti mette in rapporto la nuova università scaturita dalla conquista nazista del potere con la «vittoria degli ideali del fronte». ¹¹⁰

7. Avalutatività e liberalismo: Heidegger critico di Weber

Sottolineare la larghissima influenza esercitata dalla *Kriegsideologie* anche ben al di là del primo conflitto mondiale non deve però significare sottovalutarne le interne contraddizioni. A tale proposito conviene prendere le mosse del corso del 1919, in cui Heidegger, quasi ad apertura, osserva: «Si è parlato di antitesi tra la visione del mondo angloamericana e quella tedesca». ¹¹¹ In effetti, questo era un motivo ricorrente della *Kriegsideologie*, suscettibile però di formulazioni anche sensibilmente diverse. Sombart aveva interpretato il conflitto – si è visto – come guerra di fedi contrapposte rispetto alle quali non era possibile atto alcuno di mediazione o trascendimento. Anche Weber assimila talvolta lo scontro tra cultura e sistemi di valori a scontro tra divinità: «Come si possa fare per decidere "scientificamente" tra il *valore* della cultura tedesca e di quella francese, io lo ignoro. Anche qui c'è un antagonismo tra divinità diverse, in ogni tempo». ¹¹² In quest'ultimo caso, però, l'antagonismo tra le diverse opzioni politiche e assiologiche, ovvero tra le diverse visioni del mondo, non pregiudica l'autonomia e l'oggettività del sapere scientifico. Il conflitto tra le *Weltanschauungen*, se anche razionalmente indecidibile, è pur sempre scientificamente trascendibile.

La soluzione della «avalutatività» non sembra appagare Heidegger, come emerge già nella recensione fortemente critica alla *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, a proposito del quale viene messa in evidenza l'influenza esercitata da Weber e dalla sua teorizzazione della «separazione tra osservazione scientifica e valutazione basata sulla visione del mondo». È una separazione forse fruttuosa quando

oggetto di indagine sono «i processi economici oggettivi e l'agire», ma che certo non può pretendere validità nel campo della psicologia o addirittura in quello della filosofia. E comunque, «Jaspers si illude quando pensa che in una pura osservazione si raggiunga il massimo grado di non-intervento nella decisione personale».¹¹³ Come emerge dalla recensione alla *Psicologia delle visioni del mondo*, se anche di rado lo cita esplicitamente¹¹⁴ e dichiara inoltre, nella lettera già vista a Jaspers del 1932 (cfr. *supra*, cap. 2, § 2), di non conoscerlo a sufficienza, Heidegger sembra tuttavia misurarsi costantemente con la tesi di Weber della avalutatività della scienza. Nel 1937, Heidegger giudica in ultima analisi ridicoli quegli «intellettuali (*Gelehrte*) che si occupano di filosofia e ritengono che il punto di vista dell'assenza di punto di vista (*den Standpunkt der Standpunktfreiheit*) non sia a sua volta un punto di vista». In realtà siamo in presenza del tentativo, grottesco, di «sfuggire la propria ombra».¹¹⁵ È soprattutto importante la valenza politica di questa critica: «L'idea di *Weltanschauung* sorse per la prima volta nei decenni del "liberalismo". Ogni *Weltanschauung* è in sé, in quanto tale, liberale».¹¹⁶ E cioè, una tale filosofia è liberale sia per il pluralismo che essa implica, sia per il fatto di rinviare a una sfera di trascendenza scientifica, nell'ambito della quale pretende di dettar legge la «cosiddetta oggettività liberale».¹¹⁷ Non si rinvia qui, in modo esplicito a un determinato autore. Tuttavia, rivelatrice è l'insistita polemica antiliberal: nel dicembre del 1933, Heidegger mette in guardia dal chiamare in cattedra un certo E. Baumgarten, il cui «atteggiamento spirituale» rinvia alla «cerchia di intellettuali liberaldemocratici di Heidelberg attorno a Max Weber»,¹¹⁸ il quale ultimo sembra essere considerato la fonte della persistente presenza di motivi oggettivamente liberali ancora nella cultura del Terzo Reich.

In questo quadro, ben si comprende la polemica contro la filosofia dei valori,¹¹⁹ messa in connessione con la filosofia delle visioni del mondo. Che le diverse *Weltanschauungen* e i diversi valori vengono considerati espressioni di un'«anima del popolo» (*Volksseele*) o di un'«anima della razza» (*Rassenseele*), siamo pur sempre in presenza di «un modo di pensare» tipicamente «liberalistico» (*liberalistisch*) e «tale modo di pensare è il compimento del modo di essere, del tutto determinato, dell'uomo "liberale"».¹²⁰ In questo senso persino Rosenberg (teorico della *Rassenseele*) può essere considerato ancora pri-

gioniero, in qualche modo, del liberalismo, o comunque incapace di oltrepassarlo compiutamente. Il liberalismo è un modo di pensare – osserva Heidegger nel 1934-35 – che, «in innumerevoli trasformazioni e figure, ha mantenuto il suo predominio sino al giorno d'oggi».¹²¹ Almeno a livello ideologico, dunque, la *Machtergreifung* aveva avuto scarsa efficacia, ché non mancavano ideologi del nazismo i quali, ignari della sua «interiore verità e grandezza» continuavano a pescare «nelle acque torbide dei "valori" e della "totalità"».¹²²

In tal modo, Heidegger viene a trovarsi in contraddizione con una corrente culturale importante del nazismo che, assumendo in pieno l'eredità della *Kriegsideologie*, aveva visto e celebrato nella conquista del potere del 1933 il trionfo della «visione del mondo germanica». Si procede così a una sostanziale assimilazione di filosofia e *Weltanschauung*,¹²³ inaccettabile agli occhi di Heidegger, la cui ambizione è ben più alta: quella di rileggere la storia dell'Occidente nel suo complesso a partire dalla grecità originaria e dalla sua successiva falsificazione, nonché di rinnovare un pensiero «originario» capace di mettere in discussione secoli e millenni di storia (non solo quella dei paesi nemici della Germania) in modo di assicurare la salvezza e la rigenerazione dell'Occidente il cui centro e il cui «cuore sacro» è costituito dalla Germania.

Nei confronti della *Kriegsideologie* Heidegger procede così, per un verso, a una problematizzazione, per un altro, a una radicalizzazione. Il filosofo si guarda bene dal mettere in discussione gli stereotipi nazionali che, a partire dal 1914, si erano enormemente diffusi e avevano acquistato anche una parvenza di dignità culturale. Per Heidegger, l'americanismo continuava ad essere sinonimo di superficialità e di massificazione¹²⁴ nonché di «mancanza di storicità» (cfr. *infra*, cap. 6, § 5). Anzi, Heidegger continuava a essere così legato agli stereotipi della *Kriegsideologie*, che, nel 1942, interpreta la guerra in atto come lotta decisiva tra «storicità» (tedesca) e «mancanza di storicità» (dei nemici della Germania).¹²⁵ Solo che ora la critica dell'americanismo, dell'«uomo americano» e della «pseudofilosofia americana»¹²⁶ è il punto di partenza per una impietosa rilettura della storia dell'Occidente e della modernità che mette in stato di accusa l'«uomo odierno» in quanto tale.¹²⁷ Nell'ambito di questa rilettura, la visione alla Sombart, che interpreta lo scontro

tra le potenze mondiali come la lotta tra l'eroica *Weltanschauung* tedesca e la mercantile *Weltanschauung* anglosassone, si rivela superficiale perché non tiene conto della penetrazione della modernità e quindi dell'americanismo nella stessa Germania,¹²⁸ nel cuore stesso di quel paese che pure è chiamato, ed è il solo a poter essere chiamato, alla rigenerazione dell'Occidente. Soprattutto, il discorso delle diverse *Weltanschauungen* si rivela esso stesso prigioniero della modernità anche quando tra di esse istituisce una lotta mortale. E a maggior ragione prigioniero della modernità si rivela il discorso alla Weber o alla Mannheim che tale lotta pretende di trascendere nell'oggettività della scienza «avalutativa» o grazie alla mediazione di intellettuali «indipendenti».

Per quanto riguarda Weber in particolare, è da notare che la sua posizione esprime in modo eminente l'essenza della modernità, caratterizzata, secondo Heidegger, dalla polarità metafisica di soggetto e oggettività della scienza. «Si spiega così che il "mondo" mai è stato esperito e configurato così oggettivamente come nell'epoca della soggettività»; il «liberalismo» della fine dell'Ottocento è l'ulteriore sviluppo e «degenerazione» (*Abartung*) di questa *libertas* intesa come «assoluta autolegislazione dell'uomo» in cui si riconosce la modernità.¹²⁹ Il discorso delle *Weltanschauungen* ha a fondamento la metafisica della soggettività, e proprio per questo produce, come suo polo complementare, la *Wertfreiheit*, ovvero, per usare il linguaggio già visto di Heidegger, la *Standpunktfreiheit*. La radicale messa in discussione della modernità esige la critica radicale di tale discorso. In realtà, «il punto di vista dell'assenza di punto di vista, considerati come qualcosa di ultimo», finisce col ridurre la filosofia a «cosiddetti punti di vista, considerati come qualcosa di ultimo», finisce cioè col ricondurre la filosofia a *Weltanschauung*. E invece, il

carattere di concreta posizione (*Standortcharakter*) – come si vede è il linguaggio di Mannheim,¹³⁰ che viene a essere assimilato a Weber –, dote essenziale e ineliminabile di ogni autentico filosofare, non viene privato della sua presunta e temuta pericolosità, per il fatto che disinvoltamente lo si nega e rinnega, ma solo in quanto si pensa fino in fondo e si comprende il carattere di concreta posizione riconducendolo alla sua essenza originaria e alla sua necessità, e cioè in quanto si dà una formulazione e una risposta del tutto nuova, a partire dalle fondamenta, alla essenza della verità e all'esserci (*Dasein*) dell'uomo, e si educa così a un atteggiamento di fondo più originario del filosofare.¹³¹

La verità e oggettività scientifica, generalmente presentata come superamento o trascendimento delle diverse *Weltanschauungen* e opzioni filosofiche, è invece essa stessa espressione della metafisica della soggettività e della modernità. Si tratta allora di liquidare una volta per sempre la concezione «romana» e moderna delle verità come *recitudo* (pensiero calcolante e organizzazione del dominio dell'uomo sulla natura) per ricostruire l'*aletheia* della greicità originaria (la verità come disvelamento dell'essere).¹³²

A questo punto l'elemento di critica rispetto alla *Kriegsideologie* è evidente. Non basta fare appello alla *Gemeinschaft* per liberarsi dall'eredità del moderno: «Il sottolineare la comunità in contrapposizione all'egoismo particolare del singolo è, pensato metafisicamente, non il superamento del soggettivismo, bensì il suo compimento».¹³³ La liquidazione del soggettivismo e individualismo, in questo senso il recupero dell'autentica «comunità», risulta ben più problematico e più complesso e comporta revisioni e decisioni ben più drammatiche di quello che appariva agli esponenti della *Kriegsideologie*. La quale ultima però continua a far sentire la sua presenza, sia pure attraverso molteplici mediazioni e successive trasformazioni, e anzi, per certi versi, viene persino radicalizzata. Non bisogna perdere di vista il paragone, diffusosi a partire dalla prima guerra mondiale, della Germania con la Grecia e dei nemici occidentali della Germania (compresa l'America) col mondo latino e romano (cfr. *infra*, cap. 6, § 3). Per Heidegger, la romanità esprime la crisi profonda dell'Occidente, è, in ultima analisi, il punto di partenza della parabola rovinosa della modernità; rispetto a ciò l'unica possibilità e speranza di salvezza è costituita dalla Germania che sappia farsi erede della greicità originaria, senza fermarsi a mezza strada e quindi senza esitare a liquidare le diverse e varieguate configurazioni della modernità, compresa la filosofia «liberale» delle visioni del mondo che pure, per tanti ideologi della *Kriegsideologie*, sembrava costituire la piattaforma teorica adeguata per esprimere l'essenza e la missione della Germania.

8. Essere e tempo e la *Kriegsideologie*

Recentemente, Habermas ha formulato la tesi secondo cui, solo «a partire dal 1929, comincia [in Heidegger] una *trasformazione della teoria in ideologia*. Da quel momento in poi, nel cuore stesso della

filosofia si insinuano motivi di una confusa diagnosi dell'epoca di matrice neoconservatrice». Il 1929 è, tra l'altro, l'anno della «crisi economica mondiale». ¹³⁴ Questo tipo di lettura, che consente a Habermas di collocare *Essere e tempo* sul terreno della pura «teoria», non risulta persuasiva. Intanto, c'è un rischio di riduzionismo economicistico nell'istituire un rapporto troppo stretto tra crisi economica e svolta neoconservatrice o reazionaria. A sostegno della sua tesi, Habermas cita il brano che noi già conosciamo, desunto dal corso del 1929-30, di violenta critica all'ideale filisteo di vita all'insegna del comfort e al riparo dal pericolo. Ma è lo stesso Heidegger a rinviare alla *Kriegsideologie*, allorché lamenta il fatto che tale ideale continua a resistere nonostante la lezione contenuta in «un avvenimento di tale portata come la guerra mondiale». ¹³⁵ Anche i successivi corsi di lezione mettono in stato di accusa il tempo presente per l'appunto a causa della sua inguaribile sordità dinanzi alla «voce terribile della guerra mondiale» che pure ha rivelato la «morte del Dio morale», del Dio cristiano a cui facevano appello entrambi gli schieramenti in lotta. ¹³⁶ Ma la morte del cristianesimo annuncia la morte anche di quei suoi surrogati che sono la democrazia, ¹³⁷ il «pacifismo», il socialismo e la «felicità universale», ovvero la «felicità dei più». ¹³⁸ Si tratta di ideali tutti ispirati dalla pretesa di rimuovere dall'esistenza il pericolo, il rischio e l'incertezza, e cioè tutti caratterizzati dal mito della «sicurezza» e da una visione filistea della vita. Anche le Chiese cristiane, impegnate a dispensare la «sicurezza della salvezza» (*Heilsicherheit*), ¹³⁹ sono parte integrante di questo mondo della sicurezza, la cui inconsistenza e vacuità è stata messa definitivamente a nudo dal primo conflitto mondiale. Ancora una volta risulta evidente la continuità con la *Kriegsideologie* e sarebbe stupefacente se questa avesse atteso il 1929 per far sentire la sua influenza su Heidegger!

D'altro canto, è lo stesso Habermas ad accennare alle «connotazioni singolari» che in *Essere e tempo* hanno categorie come *Schicksal* e *Geschick*. ¹⁴⁰ In realtà ci imbattiamo in pratica in tutte le parole-chiave della *Kriegsideologie*: «comunità», «fedeltà», «destino». Per sottolineare la comunanza del destino *Essere e tempo* fa ricorso a un termine specifico, *Geschick*, nel cui ambito – si badi bene – «i singoli destini sono anticipatamente segnati». ¹⁴¹ In questo quadro, ben si comprende il pathos della «fedeltà a ciò che è da ripetere», ¹⁴² fedeltà che caratterizza l'esistenza autentica (quella inau-

tentica, invece, «non va in cerca che del moderno»). ¹⁴³ L'analisi dell'esistenza inautentica finisce col configurarsi come critica della modernità, nonostante l'assicurazione di *Essere e tempo* di volersi mantenere lontano dall'atteggiamento «moralizzante» della «filosofia della cultura». ¹⁴⁴

Come nella *Kriegsideologie*, il tema del destino rinvia immediatamente al tema della comunità:

Ma poiché l'Esserci, carico di destino per il fatto di essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo storicizzarsi è un con-storicizzarsi che si costituisce come *destino comune*. Con questo termine intendiamo lo storicizzarsi della comunità, del popolo (*Volk*).

La *Gemeinschaft* di cui qui si parla è chiaramente pensata in contrapposizione alla *Gesellschaft*. Si precisa infatti che «il destino-comune (*Geschick*) non è la somma dei singoli destini (*Schicksal*), allo stesso modo che l'essere-assieme non può essere inteso come una semplice somma di singoli soggetti». ¹⁴⁵

Certo, la comunità teorizzata da *Essere e tempo* non vuole avere nulla a che fare con la massificazione soffocatrice della singolarità individuale, propria del mondo moderno. Ma anche questo è un tema classico della *Kriegsideologie* che mette massificazione, socialismo livellatore e Stato-alveare sul conto della tradizione politica francese e occidentale, mentre per se stessa ha l'ambizione di costruire l'autentica *Gemeinschaft* proprio a partire dal rispetto e dalla valorizzazione piena dell'individuo nella sua singolarità. ¹⁴⁶ È in questo senso che Marianne Weber parla, come si è visto, del «personale che si innalza a sovraperonale». E Spengler parla del socialismo prussiano come sintesi di «*indipendenza personale e comunità (Gemeinschaft) sovraperonale*». ¹⁴⁷ La guerra e il cameratismo del fronte sembrano fornire la soluzione del problema della creazione di una comunità organica a partire da quello che vi è di più irriducibilmente individuale, e cioè la morte e il coraggio dinanzi alla morte. E ora leggiamo *Essere e tempo*: «Dall'essere Se-stesso autentico nella decisione, scaturisce l'essere-assieme autentico: non quindi dall'equivoco e geloso accordo e dall'affratellamento ciarliero nel Sì e nelle sue imprese». ¹⁴⁸ Sappiamo d'altro canto che «*il Sì non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte*». ¹⁴⁹ Il saper guardare in faccia la morte è il presupposto del costituirsi dell'esistenza, dell'individualità nella sua *Eigentlichkeit*,

e proprio per questo è il presupposto anche del costituirsi dell'«essere-assieme autentico», dell'*eigentliches Miteinander*.

A questo punto si impone un confronto con il corso del 1934-35. «Proprio la morte che ogni singolo uomo deve morire per sé e che singolarizza all'estremo ogni singolo per sé, proprio la morte e la disponibilità al sacrificio crea innanzi tutto lo spazio della comunità dal quale scaturisce il cameratismo». ¹⁵⁰ E ancora: «Se non costringiamo nel nostro esserci (*Dasein*) potenze che al pari della morte in quanto libero sacrificio, siano capaci di incondizionatamente unire e singolarizzare (*binden und vereinzeln*), cioè di afferrare il singolo alle radici dell'esserci (*Dasein*) (...), allora non sorge "cameratismo" alcuno; si giunge al più a una forma modificata di società (*Gesellschaft*)», la quale ultima risulta dal semplice «stabilirsi di rapporti reciproci» all'insegna della superficialità. ¹⁵¹ Il saper affrontare la morte in tanto può produrre l'autentica comunità in quanto è elemento costitutivo dell'autentica individualità. Ma questo è un tema largamente presente in *Essere e tempo* che insiste sul fatto che «l'angoscia singolarizza» (*vereinzelt*) e proprio per questo «racchiude la possibilità di un'apertura privilegiata»; l'esistenza «singolarizzata», lungi dal ridursi a presenza «isolata» (*isoliert*), è essa solo capace di realizzarsi come autentico «essere nel mondo» ¹⁵² e quindi in una storicità e comunità determinata. L'esistenza autentica che risulta dall'anticipazione della morte è il presupposto dell'*eigentliches Miteinander*. Ovvero, «solo nella comunicazione e nella lotta, la forza del destino comune si rende libera». ¹⁵³

Si direbbe che, nel corso degli anni, la «sfera pubblica» (*Öffentlichkeit*) del «Si» ¹⁵⁴ finisca col configurarsi come quella (*Gesellschaft*) che, a partire dalla *Kriegsideologie* era diventata il bersaglio privilegiato di larghissima parte della cultura tedesca. Il «Si» del 1927 diventa due anni dopo, come sappiamo, l'«uomo mediocre e filisteo» ¹⁵⁵ e, successivamente l'«ultimo uomo», denunciato, sulla scorta di Nietzsche. C'è da chiedersi se proprio quest'autore non sia una delle fonti delle pagine che *Essere e tempo* dedica al Si. Ecco in che termini Così parlò Zarathustra denuncia l'ultimo uomo:

Si (*Man*) ama pure il vicino, e a lui ci si strofina, giacché si (*man*) ha bisogno di calore (...). Si (*man*) lavora ancora perché il lavoro è un passatempo. Ma si (*man*) fa in modo che il passatempo non logori (...). Si (*man*) è intelligente e si sa tutto

quello che è accaduto: così lo scherno non ha fine. Si (*man*) litiga ancora, ma ci si (*man*) riconcilia presto – per non guastarsi lo stomaco. Si (*Man*) ha il proprio piacerucolo per il giorno e il proprio piacerucolo per la notte: ma si (*man*) apprezza la salute. ¹⁵⁶

Sulle orme di Nietzsche, la critica del «si» finisce col configurarsi sempre più esplicitamente come la critica della modernità, dell'«odierno uomo mediocre e filisteo» (1929-30), ¹⁵⁷ degli «odierni» (1936-38), ¹⁵⁸ dell'«uomo odierno» (1941). ¹⁵⁹ Non ha senso allora parlare di svolta ideologica in chiave «neoconservatrice» del 1929, tanto più che lo stesso Habermas riconosce le implicazioni politiche profonde, e sempre in chiave «neoconservatrice» o reazionaria, dell'analisi della vita inautentica del Si in *Essere e tempo*. ¹⁶⁰ A proposito del «si» aveva osservato Heidegger nel 1927: «La forza e l'esplicitezza del suo dominio mutano col mutare della situazione». ¹⁶¹ Ben si comprendono allora le speranze degli anni successivi. L'*eigentliches Miteinander* di *Essere e tempo* richiama alla memoria l'*unbedingtes Zueinandergehören* del corso del 1934-35; il *Geschick*, il destino comune di *Essere e tempo* diventa poi il *deutsches Schicksal* del periodo soprattutto del rettorato, mentre resta immutato il pathos della *Gemeinschaft*. Il cameratismo e la comunità presuppongono – osserva il corso del 1934-35 – la «vicinanza della morte» e l'angoscia, a condizione, s'intende, che quest'ultima non venga confusa col «tremare inconcludente di una viltà che ha perso la testa» (*hifflöses Beben einer kopflösen Feigheit*). ¹⁶² Ma anche *Essere e tempo* si preoccupa di distinguere dalla «paura codarda» (*feige Furcht*) quell'angoscia che è l'essere-per-la-morte e propria solo di un *Dasein* «deciso», che «non conosce la paura». ¹⁶³ C'è da aggiungere che ancora nel corso della seconda guerra mondiale, Heidegger continua a dare un'interpretazione militante e guerresca dell'angoscia. Questa non è da intendere come lo «stato psichico di coloro che sono pieni di "ansia" e dei vili» (*Feigen*), di coloro che sono incapaci dell'«atteggiamento sereno del coraggio». Al contrario, «che cosa sarebbe ogni coraggio se non trovasse nell'esperienza dell'angoscia essenziale il suo costante corrispettivo?». ¹⁶⁴ Il corso del 1934-35 aveva osservato che il «cameratismo scaturisce dall'angoscia» ¹⁶⁵ nel senso forte del termine.

A questo punto bisogna chiedersi se la stessa categoria di essere-per-la-morte non sia da mettere in connessione con quella singolare *meditatio mortis* che si sviluppa a partire dalla *Kriegsideologie*. Nel 1929

– ancora non si era spenta l'eco della Grande guerra – Marianne Weber così riferisce delle impressioni in lei suscitate dall'ascolto di una conferenza di Heidegger (*Che cos'è metafisica?*): «La sua filosofia della morte (di questo si tratta) agiva attraverso una esposizione tranquilla e penetrante, in realtà retoricamente ben costruita. Anche la sua serietà era coinvolgente». ¹⁶⁶ Può trattarsi di una testimonianza esterna, anche se pur sempre proveniente da una personalità che aveva vissuto intensamente, descrivendolo anche con efficacia, il clima spirituale ed emotivo degli anni del conflitto con la sua celebrazione della vicinanza alla morte come momento di recupero dell'autenticità individuale dalla dispersione nella banalità del quotidiano. È un tema ben presente, come sappiamo, anche in autori assai vicini a Heidegger, come Husserl e Scheler. In particolare, abbiamo visto l'insistenza di quest'ultimo sulla «rimozione e oscuramento» che della morte opera «il velo ingannatore di una prassi vitale divenuta ottusa abitudine». Vien fatto subito di pensare al motivo, continuamente ricorrente in *Essere e tempo*, dell'occultamento che il Si e la quotidianità operano della morte. La quotidianità – sottolinea Heidegger – al massimo attribuisce alla morte «una certezza empirica. Una certezza, quindi, necessariamente imperfetta rispetto alla certezza suprema, quella apodittica». ¹⁶⁷ Ma già Scheler aveva scritto che la certezza della morte, occultata dalla banalità quotidiana e recuperata invece mediante la guerra, va ben al di là dell'«esperienza induttiva». ¹⁶⁸

Contro la tesi formulata da Habermas della svolta «ideologica» e «neoconservatrice» di Heidegger a partire dal 1929 si può osservare che della polemica contro la visione filisteo e banausica dell'esistenza, che da questa vorrebbe bandire il «pericolo» e il «terrore», si possono trovare tracce già in un corso del 1921-22. C'è tutto un capitolo dedicato, già nel titolo, alla polemica contro *Das «Leichte»*, e cioè ancora una volta, contro la «comodità» (*Bequemlichkeit*), la «sicurezza» (*Sicherheit*), la *Sorglosigkeit* (*securitas*). ¹⁶⁹ Ma, la «sicurezza», di cui la *Sorge* è l'antitesi, costituisce, come abbiamo già visto, uno dei bersagli privilegiati della *Kriegsideologie*, a cui dunque sembra rinviare la genesi di un'altra categoria fondamentale di *Essere e tempo*, quella per l'appunto di *Sorge*. Anche per Spengler abbandonarsi alla «sicurezza» vuol dire essere *sorglos*, «privi di cura». ¹⁷⁰ È da notare che, in *Tramonto dell'Occidente*, *Sorge* ha un significato forte, dato che

sta a indicare un «sentimento originario», costitutivo dell'«anima occidentale», che comporta custodia della tradizione e «volontà di futuro» e che quindi si contrappone al *carpe diem*, all'«abbandono assolutamente privo di cura (*sorgloseste Hingegebenheit*), all'attimo e ai suoi accidenti». Spengler sottolinea il rapporto tra storicità e cura, definita come «il sentimento originario del futuro» e come un «sentimento storico», in antitesi all'adeguarsi «privo di volontà e di cura al divenire ad opera di un tipo d'uomo che sente se stesso solo come "natura"». ¹⁷¹ Non si tratta qui di procedere a frettolose assimilazioni e cancellare la differenza profonda tra i due autori (in particolare, se in Spengler l'antitesi tra cura e assenza di cura rinvia a culture e *Weltanschauungen* diverse, in Heidegger rinvia all'esistenza autentica o inautentica) e tuttavia è innegabile che non mancano in Spengler temi e formulazioni che fanno pensare a Heidegger. Per quanto riguarda quest'ultimo, comunque è possibile constatare una notevole continuità. 1921-22: a ricercare la «comodità» ovvero «l'assenza della cura» (inteso in senso forte) è «la vita nella sua fatticità» (*das faktische Leben*). ¹⁷² *Essere e tempo* non solo sottolinea il rapporto tra cura e «decisione» ed essere-per-la-morte, ma definisce la vita del «si» e della quotidianità come una *besorgte Sorglosigkeit*, cioè come un affaccendarsi volgare privo della cura nel senso forte e autentico della parola. ¹⁷³ 1934-35: «La quotidianità è propriamente assenza della cura (*Sorglosigkeit*)». ¹⁷⁴ Non bisogna dimenticare che si tratta del corso in cui è fortemente presente, come sappiamo, il tema del «cameratismo dei soldati al fronte». Se il corso del 1921-22 vede l'essenza della (*Sorglosigkeit*) nella fuga della «decisione originaria (*Urentscheidung*)», ¹⁷⁵ i *Contributi alla filosofia* definiscono la *Sorge* come la «decisione anticipante (*vorgreifende Entschiedenheit*) per la verità dell'essere», ¹⁷⁶ quella verità dell'essere che sola può giustificare il «sacrificio». ¹⁷⁷ È vero che Heidegger sottolinea che la cura non ha nulla a che fare con la «possanza» degli eroici filistei ¹⁷⁸ ed è anche vero che dichiara di non voler costruire «una "filosofia eroica"». ¹⁷⁹ Ma si rifletta sul fatto che quest'ultima dichiarazione è all'interno di un testo attraversato in profondità dall'appello al «sacrificio» in nome e in difesa della «verità dell'essere». Risulterà chiaro allora che in discussione è qui propriamente la fondazione del coraggio o del cameratismo dei soldati al fronte che, secondo Heidegger, nasce non da «comune entusiasmo», bensì dall'angoscia, ¹⁸⁰ da quell'angoscia

– chiarisce il testo del 1943 – in cui in qualche modo si fa avvertire l'«essere» e il suo riferimento all'uomo.¹⁸¹

È in questo senso che Heidegger celebra Schlageter, l'eroe caratterizzato, come sappiamo, non da facili trasporti sentimentali, sull'onda di un movimento e di un'emozione di massa, bensì dalla capacità di morire in solitudine.¹⁸² Il *Dasein* si sceglie «i suoi eroi» – aveva notato il filosofo in *Essere e tempo*;¹⁸³ e l'eroe più tardi additato ad esempio è Schlageter.

Capitolo 3

Tedeschi, europei, zingari e papuani

1. «Storicità» e negazione del concetto universale di uomo

Si può dire che, a partire dalla guerra, si diffonde, nella cultura tedesca, una sorta di nominalismo antropologico teso a confutare il concetto universale di uomo. Non a caso, a godere di notevole popolarità in questi anni è un autore come Edmund Burke che, a suo tempo, in polemica contro la Rivoluzione francese, aveva contrapposto, alla proclamazione dei diritti dell'uomo nella sua universalità, i diritti ereditariamente tramandati dell'inglese; i diritti, dunque, che, invece di rinviare all'umanità in quanto tale, facevano riferimento a una comunità storicamente e concretamente determinata. Il conflitto mondiale è in pieno svolgimento, ma Sombart non sente alcun imbarazzo a richiamarsi a Burke: è vero, in quanto inglese, faceva parte di un popolo di «mercanti», ed ecco allora che lo sciovinista tedesco gli conferisce una sorta di cittadinanza onoraria, dichiarando che, in realtà, si tratta di un «anti-inglese».¹ Con rispetto e stima parlano di lui, ancora durante la guerra, Troeltsch² e, successivamente, Schmitt,³ esponenti della «rivoluzione conservatrice come Moeller van den Bruck e Quabbe.⁴ Persino da testi di rigorosa ricostruzione storiografica emerge la viva simpatia che, anche sul piano politico, riscuote Burke, cui va il merito, secondo Meinecke, non solo di aver richiamato l'attenzione, in polemica contro il «pensiero giusnaturalistico», sui legami storici e comunitari dell'uomo, ma anche di aver messo bene in evidenza alcuni importanti valori che sono a fondamento dello «Stato occidentale». Non a caso, si tratta di un autore che ha «agito profondamente sulla Germania romantica».⁵ Allorché Mannheim, nel 1927, con lo sguardo rivolto anche al presente

e al pullulare di correnti conservatrici e antirivoluzionarie nella Repubblica di Weimar, pubblica il suo saggio sul pensiero conservatore, sottolinea la forte presenza in esso di Burke, il quale «ha influenzato fino a un certo grado tutti gli atteggiamenti antirivoluzionari», sicché «ogni conservatorismo moderno» si colloca in qualche modo sulla scia dell'autore della prima grande requisitoria contro il pensiero rivoluzionario.⁶

È soprattutto Spengler a spiegare le ragioni politiche della popolarità nella Germania del tempo di Edmund Burke, da lui celebrato per l'appunto per aver decostruito la figura dell'uomo in quanto tale,⁷ quella figura che, all'autorevole esponente della *Kriegsideologie* e della «rivoluzione conservatrice», appare affetta da vuotaggine e non priva di aspetti ripugnanti: «L'umanità» è un concetto zologico oppure è una vuota parola;⁸ al concetto «astratto» di uomo bisogna sostituire «l'uomo concreto (...) raggruppato in quanto popolo (*völkerhaft gruppiert*)», non quindi «privo di storia» (*geschichtslos*) e indifferente ai «destini del popolo cui appartiene».⁹ Ma questa è anche l'opinione di Sombart: «Dobbiamo cancellare dalla nostra anima anche gli ultimi resti del vecchio ideale di una progressiva evoluzione dell'«umanità»». ¹⁰ In realtà, il presunto «amore universale dell'umanità» serve semplicemente ad «abbassare il valore delle comunità più ristrette come famiglia, popolo, patria». ¹¹ A sua volta Jünger considera fondamentalmente estranei all'anima tedesca i «diritti universali dell'uomo» e ironizza sul mondo del «borghese» (*Bürger*), attaccato all'idea di una «moralità universalmente vincolante» e al sogno di una «umanità (...), la cui divisione in Stati, nazioni o razze in fondo non riposa su null'altro che su un errore concettuale» suscettibile di essere corretto e superato «mediante contratti, mediante i lumi, mediante la buona creanza o semplicemente mediante il progresso dei mezzi di trasporto». ¹²

Leggendo le confutazioni di questi anni del concetto universale di uomo, vien fatto di pensare certo a Burke, esplicitamente citato, ma anche a Joseph de Maistre, che sarà più tardi celebrato da Schmitt come «un grande e coraggioso pensatore» (cfr. *infra*, cap. 6, § 7) e che così aveva, a suo tempo, sintetizzato la sua critica delle costituzioni scaturite dalla Rivoluzione francese e tutte fondate sul concetto universale di uomo: «Ora non esiste l'uomo nel mondo. Ho visto, nella mia vita, francesi, italiani, russi ecc.; so pure, grazie a Montesquieu, che

si può essere persiani; ma quanto all'uomo, dichiaro di non averlo incontrato in vita mia; se esiste, è a mia insaputa». ¹³ Prima la guerra mondiale, condotta dalle potenze dell'Intesa sulla base di un'ideologia che presenta il conflitto come una sorta di crociata per la diffusione della democrazia a livello mondiale contro la reazione autoritaria e militarista rappresentata dagli Imperi centrali (è questa l'«ideologia della guerra» elaborata soprattutto da Francia e Inghilterra); poi lo scoppio della Rivoluzione di ottobre col suo programma di unificazione del mondo sulla base del comunismo e della collettivazione dei mezzi di produzione, il crollo delle dinastie degli Hohenzollern e degli Asburgo con l'avvento al potere di partiti socialdemocratici, essi stessi aderenti a una Internazionale; infine la creazione, in Occidente, della Società delle Nazioni, fondata a partire da parole d'ordine universalistiche, ma che in realtà svolge una funzione esplicitamente od oggettivamente antitedesca: tutto ciò finisce col produrre in Germania una situazione favorevole al rigetto di qualsiasi idea universalistica, vista e denunciata da un larghissimo schieramento come una minaccia all'ordine costituito e ai rapporti sociali esistenti e, al tempo stesso alla tradizione storica, alla peculiarità culturale e persino all'esistenza autonoma del paese. La conservazione politica e la *Kulturkritik*, da lungo tempo impegnata a denunciare la massificazione, il livellamento e la generalizzata omologazione propri del mondo moderno, si saldano strettamente con legittime preoccupazioni nazionali e con l'esagitazione sciovinistica e revanscistica.

È a partire da ciò che può essere compreso il pathos della storicità che attraversa in profondità l'opera di Heidegger e di Jaspers. Secondo Mannheim, la categoria principale che Burke trasmette a tutta la successiva tradizione conservatrice e antirivoluzionaria è quella di «storia». ¹⁴ Naturalmente, rispetto alla fine del Settecento, si sono nel frattempo verificati colossali mutamenti e sconvolgimenti. Mentre tutto un mondo sembra crollare, e si diffonde la sensazione del tramonto dell'Occidente e della civiltà in quanto tale, non è più possibile collegare la categoria di storia a quella di continuità e di sviluppo graduale. In una situazione in cui ogni tradizione storica sembra dissolversi, travolta dalla sollevazione di masse sradicate e fanatizzate, la rivendicazione della storia o della storicità non può più essere il compito di un conservatorismo sinonimo di coscienza comune e di tranquillo e sereno attaccamento all'esistente. La storicità è ora

tutta da riconquistare, e il soggetto di tale riconquista può essere rappresentato solo da individui capaci di sottrarsi alla massificazione e al conformismo dilagante e decisi, pur nel loro isolamento controcorrente, a recuperare la dimensione autentica dell'esistenza. Già in Burke, la contrapposizione della storia e della concreta tradizione nazionale all'universalismo dei diritti dell'uomo scaturiti dalla Rivoluzione francese comporta la celebrazione della categoria della peculiarità; tale celebrazione conosce una ulteriore radicalizzazione in una situazione nell'ambito della quale la rivendicazione della storicità esige la capacità di contrapporsi non solo rispetto a un minaccioso schieramento internazionale, ma anche, all'interno della Germania, rispetto a una opinione pubblica dominante che è il risultato del rovinoso sradicamento già verificatosi, e che, pertanto, porta su di sé le stimmate dell'inautenticità.

È stata già notata l'ostilità di Heidegger – ma, in realtà, considerazioni analoghe possono esser fatte valere, sia pure con qualche attenuazione, anche per lo Jaspers del periodo tra le due guerre – «contro ogni forma di universali (come umanità, Internazionale, cattolicità)». ¹⁵ È una sorta di nominalismo antropologico, ereditato anche attraverso la lezione di Nietzsche, il quale ultimo si richiama esplicitamente alle posizioni nominalistiche emerse nel corso del dibattito scolastico sugli universali per criticare i «concetti generali» come una vuota «astrazione» e procedere quindi a una polemica particolarmente aspra contro il concetto universale di uomo, indagato e denunciato nell'intero arco del suo sviluppo storico, in particolare dal cristianesimo al socialismo. ¹⁶

E Nietzsche viene celebrato da Baeumler come il «punto più alto del nominalismo», ¹⁷ mentre un altro ideologo del regime, Heyse, fa esplicito riferimento al dibattito medievale sugli universali, che è il risultato, ai suoi occhi, del colossale e catastrofico fraintendimento della cultura greca ad opera del cristianesimo, il quale si mette a teorizzare, in modo insensato, «l'«umanità» nel senso «generale» e «universale»». La parabola rovinosa dell'Occidente viene così individuata proprio nella costruzione del concetto universale di uomo, cominciato a delinearsi già nella tarda romanità, ma fortunatamente rimesso in discussione e anzi distrutto ad opera del nazismo il quale, al posto di «idee e ideologie universali e «universalmente umane»», colloca al

centro dell'attenzione l'«uomo tedesco», il «nostro proprio esserci (*Dasein*) storico» e l'«esistenza storica tedesca». ¹⁸

Solo se si tiene presente questo contesto storico-culturale, è possibile sciogliere l'apparente contraddizione in Heidegger tra l'individualismo, che sembra caratterizzare l'analitica esistenziale, e il pathos dell'autentica *Gemeinschaft* che comincia a emergere già in *Essere e tempo*. In realtà, «il suo punto di partenza non è mai l'elemento comune (*Gemeinsames*)» e unificante, ma sempre la peculiarità irriducibile «del singolo o anche della nazione»; ed è così che si opera il passaggio dall'«esserci» dell'individuo a quello della nazione o della comunità tedesca. ¹⁹ La categoria del *Dasein*, con quella particella (il *Da*) che intende enfatizzare il qui e ora, mira esplicitamente a negare la categoria di genere umano: se intendiamo il soggetto *daseinmäßig*, cioè in modo conforme alla categoria di esserci, non possiamo mai sussumerlo sotto la categoria di «genere» (*Gattung*). ²⁰ Già prima di *Essere e tempo*, Heidegger aveva osservato che la vita è «sempre vissuta *hic et nunc*» in una determinata «situazione storico-spirituale» (*geistesgeschichtliche Situation*); pertanto, l'«effettiva esperienza di vita (...) non è l'universale di cui il sé sarebbe il caso individuale, ma essa è un fenomeno essenzialmente «storico». ²¹

E come Spengler dichiara che parlare di genere in riferimento all'uomo significa far uso in realtà di un «concetto zoologico», così Heidegger afferma che ciò comporterebbe la riduzione dell'uomo a semplice ente intramondano, a cosa. È una tesi singolare, per il fatto che la via di scampo da tale pericolo viene indicata nella negazione di una categoria che è il solo fondamento possibile dell'affermazione di diritti che competono all'uomo in quanto tale. Tanto più che questa tesi si colloca esplicitamente sulla scia di Nietzsche che pure non nasconde il fatto che il suo atteggiamento nominalistico mira a negare la qualifica di «persona» alla maggior parte degli uomini, da considerare invece semplici «strumenti di trasmissione», com'erano gli schiavi nell'antichità. Baeumler che celebra esplicitamente il «nominalismo» di Nietzsche sottoscrive anche, con calore, il suo sarcasmo contro l'«immaginaria dignità dell'uomo, del concetto generico (*Gattungsbegriff*) di uomo». ²²

Certo, per quanto riguarda Heidegger, è da tener presente anche l'influenza di Kierkegaard; ma è un'influenza sempre mediata dalla presenza di Nietzsche e delle sue aspre prese di posizione contro il

concetto universale di uomo, quelle prese di posizioni antiuniversalistiche e antidemocratiche su cui negli anni successivi si soffermerà a lungo, come vedremo (cfr. *infra*, cap. 5, § 2; cap. 6, § 2), l'attenzione di Heidegger. E comunque, il Kierkegaard qui tenuto presente è quello impegnato nella lotta contro il «livellamento» proprio dei «tempi moderni», e che dispiega la sua terribile forza di appiattimento e di omologazione non solo a livello dei rapporti politici e sociali all'interno di ogni singolo Stato, ma anche nei rapporti internazionali: «Neppure l'individualità delle nazionalità riesce a opporre resistenza, dato che l'astrazione del livellamento rivolge la sua riflessione a una più alta negatività, quella della pura umanità». ²³

Anche quest'ultimo motivo è largamente presente nella *Kriegsideologie*, secondo la quale la Germania sarebbe stata costretta a prendere le armi per difendere la propria «autonoma cultura nazionale» dall'assalto armato della «democrazia internazionalistica» o, anche, dalla «dissoluzione razionalistica della cultura nazionale» portata avanti, con mezzi forse pacifici ma non per questo meno distruttivi, dalla livellatrice *Zivilisation* occidentale, impegnata a edificare l'agognata «terra pacificata dell'esperanto» sulla distruzione e sul deserto delle diverse nazionalità e delle diverse culture nazionali. ²⁴ Anche questa polemica fa sentire la sua presenza alle spalle della rivendicazione orgogliosa di una «storicità» peculiare che caratterizza la cultura e la filosofia tedesca soprattutto nel periodo tra le due guerre. Heidegger fa valere l'irriducibile singolarità dell'esserci sia per l'individuo che per una determinata comunità umana; col risultato, però, che, venendo a mancare qualsiasi istanza superiore, sovranazionale o «generica», cioè suscettibile di abbracciare tutti gli uomini, l'individuo, di cui pur viene celebrata l'irriducibile singolarità, finisce con l'essere del tutto risucchiato nella comunità storica determinata, e assolutamente intrascendibile, di cui si trova a far parte (il «destino»). Si potrebbe dire cioè che l'organicismo, il pathos della *Gemeinschaft*, risulta inestricabilmente connesso con l'enfasi relativa alla categoria di *Jemeinigkeit*, e cioè di peculiarità e singolarità assolutamente irripetibile; che esso è, in ultima analisi, il risultato del nominalismo.

Si comprende allora come la categoria di storicità, nelle sue diverse formulazioni e attraverso mediazioni molteplici e complesse, svolga un ruolo importante prima nella *Kriegsideologie*, poi nell'ambito della «rivoluzione conservatrice», infine nell'ambito del nazismo e dei circoli

più o meno a esso legati. Anche in Schmitt il pathos della comunità «storico-concreta» ²⁵ va di pari passo con la negazione dei diritti dell'uomo in quanto tale: è un grave torto dell'«individualismo liberale» il parlare dell'«uomo» in quanto tale e della «personalità» in generale, senza tener presenti le concrete differenze storico-culturali, etniche o razziali. ²⁶ In realtà, «ci sono tante specie di diritti fondamentali (*Grundrechte*) quante sono le specie di comunità umana». ²⁷ Merito comune del nazismo e del fascismo è di aver operato la «sostituzione del concetto "uomo" mediante i concetti di "cittadino" e "straniero"». ²⁸ Già prima dell'avvento del nazismo al potere, Schmitt aveva scritto: «Ogni civiltà (*Kultur*) e ogni epoca culturale ha il suo proprio concetto di civiltà. Tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell'uomo sono esistenziali e non normativi». A fondare la negazione di norme universali provvede, in questo caso, non il richiamo alla categoria di storicità determinata, bensì di «esistenza storica concreta», ²⁹ e tuttavia identico è il significato politico e identiche sembrano essere persino le fonti culturali.

La categoria di storicità è ben presente anche negli ideologi più o meno ufficiali del regime: costoro se ne servono per mettere in stato d'accusa il pensiero moderno, colpevole di staccarsi «in crescente misura dalla vita storica»; ³⁰ oppure per celebrare l'«impegno storico» (*geschichtlicher Einsatz*) ovvero – con linguaggio che ancora una volta fa pensare a Heidegger e Jaspers – l'«impegno dell'esistenza» (*Einsatz der Existenz*), che poi è l'impegno e la decisione per una comunità ben determinata nella sua esistenza storica. ³¹ La teoria relativa all'«essenza della storicità» viene utilizzata persino per liquidare sbrigativamente la Repubblica di Weimar, appena abbattuta, come il «tempo del sapere storiografico» (*Zeit des historischen Wissens*), e celebrare il nuovo regime come il tempo dell'autentica «coscienza storica». ³² E di nuovo siamo ricondotti alla contrapposizione tra *Geschichte* e *Historie*, fondamentale in *Essere e tempo*, che però Böhmer – è di lui che qui si tratta – passa sotto silenzio (sono già iniziate le lotte interne al Terzo Reich).

Talvolta, il richiamo a Heidegger e Jaspers è esplicito: preziosa e imprescindibile viene considerata la loro lezione che ormai rende superflui ulteriori discorsi sull'intrinseca «storicità del nostro esserci»; e questa nuova fondamentale acquisizione filosofica viene utilizzata per sottolineare l'ineludibile fondamento *völkisch* dell'autentica co-

munità, chiamare quindi alla lotta «contro la moderna società della *Zivilisation* mondiale priva di fede e della democrazia priva di ordine», e celebrare infine il nuovo regime.³³

2. «Storicità», differenza, «lotta»

Nel 1938, Otto Friedrich Bollnow, nell'ambito di un saggio chiaramente allineato sulle posizioni del regime (vengono, fra l'altro, ripetutamente citati non pochi dei suoi ideologi), si richiama esplicitamente a Heidegger e alla sua categoria di storicità per contrapporre all'astratto «concetto universale di uomo» la «totalità concreta» di una comunità storica determinata.³⁴

A partire dal crollo della fede nella ragione come essenza decisiva dell'uomo e dal sorgere della coscienza storica, non c'è più la possibilità di considerare l'umanità come un intero realmente esistente, i cui membri sarebbero i singoli popoli, ma c'è *popolo contro popolo*. I popoli appaiono come le unità ultime, che agiscono e sono efficaci, mentre l'umanità è solo un concetto universale ma non è essa stessa un'unità reale.³⁵

Dimenticare ciò, significa non solo incorrere in un grave errore teorico, ma, soprattutto, rendersi colpevoli di «tradimento nei confronti dell'esistenza storica».³⁶

Dalla categoria di storicità viene dunque dedotta l'inevitabile contrapposizione tra popolo e popolo. Più esplicitamente, Spengler aveva sottolineato che, oltre che con la categoria di storicità, il concetto universale di uomo risulta incompatibile anche con quella di «lotta»:

Non esiste l'«uomo in sé», come pretendono le chiacchiere dei filosofi, ma solo uomini di un determinato tempo, in un determinato luogo, di una razza, con caratteristiche personali, che si impongono o soccombono nella lotta con un mondo *dato*, mentre l'universo tutto attorno permane nella sua divina indifferenza. Questa lotta è la vita, e invero nel senso di Nietzsche in quanto lotta per la volontà di potenza, crudele, inesorabile, una lotta senza pietà.³⁷

Nel mettere in connessione la categoria di «storicità» e quella di «lotta», oltre che a Schmitt, Bollnow si richiama allo Jaspers che inserisce la «lotta» tra le «situazioni-limite».³⁸ In questo contesto, una posizione di rilievo occupa senza dubbio Jünger che celebra la lotta come «forma vitale» originaria e ineliminabile, in quanto indissolubilmente connessa con la molteplicità e l'antagonismo delle diverse

culture e dei diversi valori nazionali: «L'umanità adora troppi dèi, in ogni dio la verità si manifesta in una forma particolare». Non è pensabile, però, una unificazione o una conciliazione permanente; ciò starebbe solo a significare lo svilimento dell'idea che verrebbe a essere privata della sua serietà, della sua interna tensione e carica polemica. È per questo che «la lotta è sempre ancora qualcosa di sacro, un giudizio di Dio su due idee».³⁹ In tal senso, la guerra, il *polemos* è «il padre di tutte le cose»; esso «ci ha educati alla lotta, e lottatori rimarremo finché viviamo».⁴⁰

Heidegger, al quale Bollnow sembra richiamarsi come a un maestro,⁴¹ e che già aveva incontrato la «lotta» come «situazione-limite» nella sua recensione a Jaspers,⁴² celebra, a sua volta, con più forza che mai, la centralità di questa categoria: «Tutte le facoltà della volontà e del pensiero, tutte le forze del cuore, tutte le capacità del corpo devono essere sviluppate *mediante* la lotta, rafforzate *nella* lotta ed essere custodite *in quanto* lotta». A tale proposito, il discorso rettorale si richiama a Clausewitz, il massimo teorico e uno dei protagonisti della sollevazione della Prussia contro l'occupazione e l'umiliazione cui l'aveva costretta Napoleone. Anche la nuova umiliazione della Germania sta per cessare e il «servizio delle armi» introdotto nelle università, con l'«impegno fino all'estremo» (*Einsatz bis ins Letzte*) che esso richiede allo studente, partecipe del «destino comune della nazione», mira alla difesa o al recupero dell'«onore» tedesco nella comunità dei popoli,⁴³ quell'«onore» che, secondo Weber, aveva costituito la reale posta in gioco del conflitto mondiale cui il «destino» aveva assoggettato la Germania (cfr. *supra*, cap. 1, § 1). Qualche mese più tardi, in una lettera indirizzata a Carl Schmitt, Heidegger mette in connessione il tema eracliteo, a lui molto caro, del *polemos* padre di tutte le cose, con la coppia concettuale amico/nemico cara all'autore del *Concetto di politico*, e che anche al filosofo appare come un'acquisizione «della più ampia portata».⁴⁴

In tutti questi autori, la categoria di storicità è strettamente connessa con quella di lotta, con l'affermazione di una concezione agonale della vita, col rifiuto dell'odiata sicurezza borghese, la quale si manifesta nell'ideale di un mondo unificato e pacificato. Ben si comprende, allora, il significato spregiativo che assumono espressioni come quella di «disimpegnato e inconsistente affratellamento universale» o di «pensiero di una umanità in sé abbracciante l'intero globo»

(*Denken einer Allerweltsmenschheit an sich*), usate da Heidegger (cfr. *infra*, cap. 3, § 10), o di «filosofia per tutto il mondo» (*Allerweltsphilosophie*), usata da Böhm.⁴⁵ La storicità, la peculiarità, la differenza è assolutamente insuperabile, ma non è neppure pensabile che culture irriducibilmente diverse coesistano in un rapporto d'indifferenza e permanentemente pacifico. Ciò presupporrebbe l'esserci di una superiore istanza, politica o morale, capace di regolare il conflitto e a cui appellarsi per ottenere, o anche solo per rivendicare, il rispetto della propria identità e peculiarità. Ma ipotizzare una istanza universale, suscettibile di trascendere le singole e diverse storicità, significa in fondo negare queste ultime, e quindi procedere a un intollerabile livellamento e omologazione del mondo. In realtà, non ha senso appellarsi a una superiore giustizia, la quale ultima può essere, invece, intesa solo nel senso nietzscheano, come riconoscimento nella lotta della differenza e della disuguaglianza. «Questa giustizia – osserva Baeumler – non governa *al di sopra* del mondo, *al di sopra* della mischia dei contendenti, essa non conosce colpa o responsabilità alcuna; non conosce procedimenti giudiziari o sentenze; è immanente alla lotta. Per questo, non risulta possibile in un mondo di pace». E dunque, aveva ragione Eraclito a vedere nella guerra, nella lotta, nel *polemos*, il «padre di tutte le cose». In tal modo, il grande filosofo greco ha espresso quella che è anche la «visione dell'originaria germanicità».⁴⁶

Se di rispetto della differenza e peculiarità si può parlare, ciò può avvenire solo nella lotta, nella guerra cavallerescamente condotta tra i paesi e popoli dell'Occidente. Proprio i guerrieri sono in una situazione privilegiata per potersi riconoscere reciprocamente, sul terreno comune del «coraggio maschio»; per questo – osserva Jünger – abbiamo stretto «la mano di coloro che avevano appena lanciato la bomba a mano contro di noi» e piantato croci «anche sulle tombe dei nemici».⁴⁷

Il nazismo eredita le categorie di storicità e di lotta, estremizzandole e rendendole funzionali a un darwinismo sociale refrattario a ogni normatività. Mentre le sorti della guerra cominciano a volgere al peggio, Hitler sente il bisogno di richiamarsi anch'egli alla «tesi seria e profonda di un grande filosofo militare secondo cui *la lotta* e, con ciò, il conflitto [*der Krieg*], è *il padre di tutte le cose*».⁴⁸ Anche se a stento riconoscibile sotto la divisa militare che anche a lui, in clima di mobilitazione totale, è stata imposta, si tratta comunque, chiara-

mente, di Eraclito, che ora assurge a profeta di una lotta senza quartiere, nell'ambito della quale l'unico «ordinamento mondiale» di cui si possa parlare è quello della legge del più forte, imposta dalla natura.⁴⁹ E dunque, non ha senso parlare di «umanità, Chiesa universale» ecc.; tali categorie costituiscono, in realtà, secondo Rosenberg, una intollerabile «violenza a danno della natura in nome di astrazioni»; bisogna, invece, respingere, una volta per sempre, «il dogma di una presunta «evoluzione generale dell'umanità» e liquidare definitivamente «tutti i sistemi «assoluti» e «universalistici» che, sulla base di una presunta umanità, di nuovo esigono l'unitarietà, e per sempre, di tutte le anime».⁵⁰ Come si vede, l'«umanità» è qui sempre «presunta»; essa è solo un *flatus vocis*, residuo infausto di una teologia che volge, fortunatamente, al tramonto. La distruzione del concetto universale di uomo è giunta così alle sue conseguenze estreme.

3. «Spirito» e intellettualismo sovversivo

La critica delle norme e dei valori universali si salda con la critica della figura dell'intellettuale. In lui sembra incarnarsi l'arrogante pretesa a una universalità illusoria e priva della dimensione della storicità. Naturalmente, alle spalle di questa polemica c'è una lunga tradizione che non è il caso di ricostruire. In questa sede, ci interessa il capitolo più recente di tale storia, quello che inizia con la prima guerra mondiale e con il nesso che, nel corso di essa, la *Kriegsideologie* istituisce tra la figura dell'intellettuale, da una parte, e, dall'altra, la società e la cultura, o la mancanza di cultura, almeno nel senso autentico del termine, dei paesi contro cui la Germania è impegnata in una lotta mortale. Della *Zivilisation* fa parte integrante, sì, il «mercante», contro il quale Sombart tuona più vigorosamente di tutti, ma anche il «letterato», il *Zivilisationsliterat*.⁵¹ L'espressione è di Thomas Mann, che la considera peraltro un «pleonasma», tanto indissolubile è il legame tra i due termini. Il «letterato» di cui qui parla non è altro che il lontano discendente dei *philosophes*, la sua terra di elezione è la Francia e le sue parole d'ordine sono fondamentalmente quelle scaturite dalla Rivoluzione del 1789, o sono da esse ispirate: «umanità, libertà, ragione».⁵² È l'«intellettuale politico» impegnato, e impegnato come al tempo dell'affare Dreyfus.⁵³ È antitedesco, anche quando è nato e vive in Germania; è dunque

«antinazionale» e caratterizzato da «mancanza di radici e di essenza».⁵⁴

Nella sua lotta per la democrazia universale, questo letterato parla continuamente di «spirito» (*Geist*) che contrappone alla «potenza» (*Macht*) o alla «sciabola».⁵⁵ Sarebbe errato – osserva Thomas Mann – ridurre semplicisticamente la *Zivilisation* al culto dell'elemento «materiale». Al contrario, essa non solo ha «qualcosa di spirituale, ma è piuttosto *lo spirito stesso* – spirito nel senso della ragione, delle buone maniere, del dubbio, dell'illuminismo e infine della *dissoluzione*».⁵⁶ Ovvero: «“Spirito” è lo spirito del tempo, lo spirito del nuovo, lo spirito della democrazia»,⁵⁷ della celebrazione acritica della modernità e dell'accomodamento filisteo ad essa. Proprio per questa sua efficacia dissolutrice e in quanto causa ed espressione del processo di livellamento e sradicamento, *Geist* diventa infine sinonimo anche di «rivoluzione»; non a caso, a esso si sono richiamati i giacobini nella loro opera fanatica di devastazione.⁵⁸

Questi impegnati «letterati» e intellettuali dell'universalismo democratico, della *Zivilisation* e della sovversione, amano denunciare i loro avversari come «traditori dello spirito».⁵⁹ Ma vengono a loro volta accusati da Ernst Jünger di «alto tradimento dello spirito contro la vita».⁶⁰ Tale denuncia attraversa come un filo conduttore, già nel titolo, un celebre libro di Klages,⁶¹ la cui larga influenza viene notata da Thomas Mann nel 1930. Mentre la Germania si avvia a grandi passi alla catastrofe, il grande scrittore, ormai saldamente collocato sul terreno della democrazia, rivolge «un appello alla ragione», in cui invita i suoi concittadini a non lasciarsi ulteriormente sedurre dalla tesi che pretende di condannare lo «spirito» (e gli «intellettuali» che lo incarnano) come «criminale nei confronti della vita» (*lebensmörderisch*).⁶² Klages viene invece citato con esplicita simpatia da Rosenberg il quale, se formula qualche riserva, è sul fatto che la condanna dello «spirito» sembra coinvolgere, nel libro in questione, anche la «ragione» e persino la «volontà» (che invece presso ariani e germani sono originariamente sane e non avvelenate da un intellettualismo astratto, arido e dissolutore).⁶³ E comunque, se Klages allo «spirito» (*Geist*) contrappone l'«anima» (*Seele*), Rosenberg riprende questa celebrazione dell'«anima» (sia pure reinterpretata come «la razza vista dall'interno», così come, d'altro canto, la razza è il «lato esterno di un'anima»),⁶⁴ sottolineando ulteriormente l'aspetto della

condanna, assieme allo «spirito», di una intellettualità priva di radici e intrinsecamente sovversiva. È un tema che ritorna in un altro ideologo del regime, Heyse, il quale contrappone, a sua volta, la «comunità storica» alla «moderna idea di spirito, che si è staccata da ogni esistenza».⁶⁵ Con l'avvento di Hitler al potere – notano talvolta con aperto compiacimento i suoi seguaci e ammiratori – lo «spirito» è diventato un «anacronismo».⁶⁶

Naturalmente, il termine *Geist* non viene sempre, e in modo univoco, usato in senso negativo. Dopotutto, per riprendere Ernst Jünger, all'«alto tradimento dello spirito contro la vita» si può rispondere con un «alto tradimento dello spirito contro lo “spirito”».⁶⁷ Si poteva, e si doveva, contrapporre cultura a cultura: le armi «spirituali» non dovevano rimanere monopolio del nemico. E tuttavia, proprio per la sua ambiguità, sul termine *Geist* continua ad aleggiare un'ombra di sospetto. È di qui che bisogna partire per comprendere il discorso rettorale di Heidegger. In esso si è voluto leggere una celebrazione a tutto tondo dello spirito, e sarebbe tale celebrazione a spiegare o suggellare l'incontro del filosofo col nazismo.⁶⁸ Almeno per quanto riguarda quest'ultimo, crediamo di aver dimostrato che le cose stanno in modo diverso e persino opposto. A conclusioni analoghe giungiamo rileggendo il discorso rettorale, tutto attraversato dall'ostilità o dalla diffidenza nei confronti di quello «spirito» contro cui si era già scagliata la *Kriegsideologie*. Se Thomas Mann, nel 1918, aveva rimproverato ai successori dei *philosophes* la costante contrapposizione tra «spirito» e «potenza», e aveva altresì condannato la «mancanza di radici e di essenza» propria dello spirito, Heidegger denuncia a sua volta l'«idolatria di un pensiero privo di radici e di potenza (*boden- und machtlos*)» (cfr. *supra*, cap. 2, § 6). Jünger condanna, sì, l'«alto tradimento dello spirito contro la vita», ma giudica positivamente lo «spirito che ha un rapporto con la storia».⁶⁹ Nel discorso rettorale, si parla costantemente di «mondo» o di «esserci storico-spirituale».⁷⁰ Lo spirito può avere un valore positivo solo se è subordinato alla storicità. E contro ogni velleità di autonomia, Heidegger sottolinea ripetutamente il «predominio delle potenze costitutive del mondo dell'esserci umano», o dell'«esserci umano-spirituale», in primo luogo «natura, storia, lingua, popolo, costume, Stato» ecc., nonché le «forze della terra e del sangue».⁷¹ Quando invece pretende di ergersi a «ragione universale» e di enunciare «essenzialità e valori in sé», e quindi

di svolgere un'opera dissolutrice di «smembramento intellettualistico», ecco che lo spirito viene duramente condannato, messo tra virgolette e perentoriamente richiamato al rispetto della storicità e dell'«esserci popolar-statale». ⁷² In un ulteriore intervento del periodo rettorale, il filosofo annuncia esplicitamente e trionfalmente la fine di quel «concetto dello «spirito» e del «lavoro spirituale», nel quale è vissuto finora l'«intellettuale» (*Gebildeter*)», e l'avvento di qualcosa di radicalmente nuovo, uno «spirito» – questa volta senza virgolette – che è in intima comunità con l'«esserci tedesco» e pertanto è caratterizzato da «disponibilità al sacrificio», «risolutezza» e «impegno decisivo». ⁷³ Ancora una volta, oggetto di condanna è lo spirito sinonimo di sradicamento, quello che, invece di essere *bodenständig*, pretende di essere *freischwebend* e di librarsi liberamente nel vuoto derivante dalla perdita della storicità e dell'attaccamento al suolo.

Considerazioni analoghe valgono anche per l'*Introduzione alla metafisica* del 1935: anche qui lo «spirito» è posto sotto la tutela della storicità e inserito saldamente in un *Dasein* che non lascia spazio a evasioni universalistiche. In tal senso si continua a parlare di «esserci storico-spirituale» ⁷⁴ e lo «spirito» viene esaltato in contrapposizione polemica con Marx e col materialismo storico che pretenderebbero di ridurlo a «sovrastruttura». ⁷⁵ E tuttavia continua a essere guardato con orrore il *Geist* che si manifesta come «intellettualità» (*Intelligenz*) ⁷⁶ e che dunque trova la sua espressione in un ceto di intellettuali sradicati e sovversivi, i «letterati» affetti da «vanità», come Heidegger li aveva definiti alcuni anni prima, ⁷⁷ ovvero i «privi di radici» (*Bodenlosen*), come li definirà in un corso successivo. ⁷⁸

Se si tengono presenti questi due diversi significati e aspetti del termine «spirito», risulta evidente la continuità nell'evoluzione di Heidegger. Già prima di *Essere e tempo*, il filosofo contrappone la concretezza della «situazione storico-spirituale» a ogni tentativo di discretezza sull'uomo (cfr. *supra*, cap. 3, § 1). Nel 1929, chiama a ridare radici alla «vita spirituale tedesca», in modo da preservarla dal pericolo della «giudaizzazione» (cfr. *infra*, cap. 4, § 4): «spirito» e «spirituale» hanno un significato positivo solo nella misura in cui rivelino radicamento nel suolo e nella storicità peculiare di un popolo, e in tal caso questa *Bodenständigkeit* deve essere difesa dall'azione corrosiva di intellettuali sradicati. Nel 1940, Heidegger condanna la ««spiritalità» e cultura borghese» che storce il naso dinanzi alle folgo-

ranti vittorie della Germania nazista, pretendendo di metterle sul conto esclusivamente dell'efficienza tecnica della macchina bellica del Terzo Reich (cfr. *infra*, cap. 6, § 2): lo «spirito» che, facendo appello a valori universali, pretende di contrapporsi alla «potenza» e persino di dettarle legge, continua a essere oggetto di ironia e di condanna, esattamente come nella *Kriegsideologie* ereditata dal nazismo. In questo quadro, il discorso rettorale si inserisce senza alcuna difficoltà. Sì, *Essere e tempo* dichiara che è preferibile evitare l'uso della categoria di «spirito», ma anche di quella di «soggetto», di «anima» e – si badi bene – di «uomo». È il rifiuto che già conosciamo del concetto universale di uomo che, agli occhi di Heidegger non è altro che la «definizione cristiana (...) deteologizzata» «nel corso del pensiero moderno». ⁷⁹ Siamo dinanzi alla formulazione di un tema che verrà ulteriormente sviluppato e radicalizzato (cfr. *infra*, cap. 5, § 2), sulla scia di Nietzsche, negli anni che vanno dalla *Machtergreifung* alle vittorie folgoranti della Germania nella prima fase della guerra, negli anni cioè in cui più forte è la compromissione del filosofo col partito e il regime nazista.

4. Detrascendentalizzazione e deuniversalizzazione del soggetto

A questo punto, è da considerare vano il tentativo di mettere all'asciutto, sul terreno della pura «teoria», *Essere e tempo*. Intanto, il suo autore continua a richiamarsi anche dopo il 1933 (o il 1929, indicato da Habermas come l'anno della svolta). È il caso, in particolare, dei *Contributi alla filosofia*, scritti tra il 1936 e il 1938, caratterizzati da cima a fondo da un'accurata denuncia della «fuga degli dèi» dal mondo moderno (cfr. *infra*, cap. 5, § 3) e, dunque, da quella che Habermas definirebbe, «una confusa diagnosi dell'epoca di matrice neoconservatrice», e che insistentemente rinviando a *Essere e tempo*. E a quest'opera Heidegger si richiama anche nel corso della sua aspra polemica contro l'ideale liberale della avalutatività o *Standpunktfreiheit* (cfr. *supra*, cap. 2, § 7). ⁸⁰ Per non dire dell'importante testimonianza di Löwith circa il nesso da Heidegger istituito, nel 1936, tra la categoria di «storicità», ⁸¹ che svolge un ruolo centrale in *Essere e tempo*, e il suo impegno a fianco del nazismo, il quale, a sua volta, tramite la penna di alcuni suoi ideologi, utilizza ampiamente e sapientemente la categoria in questione (cfr. *supra*, cap. 3, § 1).

Non si tratta affatto di ridurre a semplice ideologia il capolavoro di Heidegger, bensì di cogliere il carattere tortuoso e problematico della linea di separazione tra teoria e ideologia (cfr. *infra*, cap. 7, § 7). Ciò che maggiormente entusiasma Habermas è «il superamento del soggetto», ovvero la «*detrascendentalizzazione* dell'io costitutivo del mondo»: in tale «nuovo inizio» viene individuata «la cesura sicuramente più profonda nella filosofia tedesca dai tempi di Hegel». ⁸² Sarebbe questo il nocciolo teorico irriducibile al successivo discorso ideologico. E tuttavia, a rendere problematica una distinzione/contrapposizione così formulata può bastare già uno sguardo rapido alla storia della fortuna. Proprio al motivo filosofico caro a Habermas si sono spesso richiamati autori e ideologi nazisti, per denunciare come contraddittorio e insostenibile qualsiasi atteggiamento di neutralità od oggettività scientifica. È il caso, ad esempio, di Christoph Steding che rinvia, a tale proposito, all'analisi, contenuta in *Essere e tempo*, dell'uomo come essere-nel-mondo. ⁸³ L'autore in questione, in questo momento fervente nazista, non solo respinge la categoria di «avalutatività» e polemizza rudemente contro la «speculazione *freischwebend*», ma non si stanca di sottolineare le implicazioni liberali della visione di Weber, cui ripetutamente contrappone *Essere e tempo*. ⁸⁴

Alla categoria di *essere-nel-mondo*, pur se omette di citare il nome di Heidegger, sembra far riferimento anche un ideologo di primo piano del Terzo Reich come Franz Böhm che, non a caso, denuncia Descartes come «privo di mondo» (*weltlos*), ⁸⁵ e aggiunge poi che la separazione soggetto-oggetto è estranea alla cultura e alla filosofia autenticamente tedesca. ⁸⁶ Significativamente, agli occhi del medesimo ideologo, Descartes ha il grave torto di essere non solo «privo di mondo», ma anche «privo di comunità» (*gemeinschaftslos*); inoltre la sua filosofia procede alla «distruzione e diseredamento della storicità (*Geschichtlichkeit*)». ⁸⁷ Se a tutto ciò si aggiunge che il bersaglio della polemica è costituito, oltre che da Descartes, anche da Rousseau e tutti gli intellettuali al tempo stesso «privi di mondo» e «sradicati», ⁸⁸ giungiamo alla conclusione che qui la categoria di essere-nel-mondo è sinonimo di «radici» e di inserimento in una «comunità» e «storicità» determinata. Trasparente è la presenza di *Essere e tempo*, cui rinviano molteplici motivi, e in ogni caso rinvia la rivendicazione, in polemica ancora una volta contro la soggettività astratta del cartesianesimo, del carattere

sempre peculiare (*je eigenes*) della vita e dell'esistenza umana che «c'è» (*da ist*) prima ancora di qualsiasi concetto o problema. ⁸⁹

In questo medesimo contesto va inserito il Carl Schmitt teorico del Terzo Reich, impegnato a dimostrare che il «legame ontologico» (*Seinsgebundenheit*) ovvero il «legame situazionale» (*Situationsgebundenheit*) di ogni sapere rende impossibile la formulazione di autentiche norme generali e l'astrazione dalla «comunità» alla quale l'individuo «esistenzialmente» (*existentiell*) appartiene. In tal senso, la *Seinsgebundenheit* o *Situationsgebundenheit* comporta inevitabilmente una *Volksgebundenheit*, ovvero un «legame popolare» e persino razziale del tutto intrascendibile. E dunque non c'è spazio per «oggettività» alcuna ⁹⁰ né, tantomeno, per intellettuali *freischwebend*. A parte l'uso civettuolo di alcune categorie concettuali ed espressioni linguistiche desunte da Mannheim, in realtà, anche lo Schmitt di questi anni giunge a conclusioni del tutto simili a quelle di Böhm e Steding. Di quest'ultimo, Schmitt è recensore ⁹¹ e dunque sembrerebbe conoscere l'utilizzazione già vista di *Essere e tempo* (e della categoria di essere-nel-mondo) in funzione polemica contro ogni aspirazione all'universalità, all'oggettività e alla neutralità.

Ma questo è anche l'atteggiamento di Heidegger. L'abbiamo visto richiamarsi esplicitamente al suo capolavoro nel corso della polemica contro la *Standpunktfreiheit* o avalutatività cara a Weber. Bisogna ora aggiungere che la confutazione di tale categoria entra in modo costitutivo nella genesi e nella composizione di *Essere e tempo*. Se leggiamo il corso di lezioni del semestre estivo 1923, vediamo che un paragrafo è dedicato alla polemica contro il «pregiudizio della avalutatività» (*Standpunktfreiheit*), considerato «fatale» per il fatto che, in nome dell'«idea, a quanto pare suprema, della scientificità e oggettività, innalza a principio l'acrisia e diffonde una cecità di fondo». Questo pregiudizio è connesso a quello della separazione tra soggetto e oggetto, e tutto ciò impedisce totalmente la comprensione della «vita nella sua fatticità (l'esserci)». ⁹² Sono chiaramente i temi di *Essere e tempo* che, dunque, sin dall'inizio è impegnato a confutare alcuni fondamentali proposizioni filosofiche (separazione soggetto-oggetto e conseguente costituirsi di un oggetto suscettibile di essere indagato in modo oggettivo e avalutativo, transcendendo quindi l'ineliminabile pluralità dei valori) che più tardi Heidegger denuncia come costitutive del mondo moderno e gravide di inaccettabili implicazioni liberali (cfr.

supra, cap. 2, § 7). Alla luce di tali considerazioni, possiamo forse interpretare il significato di un appunto sibillino, contenuto sempre nel corso di lezioni del semestre estivo del 1923: «Atteggiamento libero da condizionamenti = soggettività corrotta» (*Freiständiger Standpunkt = Subjektsein verdorben*).⁹³ Agli occhi di Heidegger, l'uomo weberiano sembra incarnare l'uomo liberale e moderno nel suo sradicamento.

È vero, sul versante opposto a quello di Steding, Böhm e Schmitt, le categorie di essere-nel-mondo e di «storicità» hanno suscitato l'interesse di Mannheim e, soprattutto, il consenso, com'è noto, del giovane Marcuse.⁹⁴ Il giovanile entusiasmo di quest'ultimo sembra riconducibile allo scambio tra due opposte critiche del soggetto «astratto», quella che si colloca, in ultima analisi, sulla scia di Burke, e quella propria di Marx (che fa tesoro della lezione di Hegel), la quale ultima presuppone l'elaborazione del concetto universale di uomo che, ben lungi dal voler negare, intende realizzare anche nella concretezza dei rapporti economico-sociali.⁹⁵ Non sembra che Marcuse abbia poi preso coscienza sino in fondo di questo scambio. È tuttavia significativo il fatto che, nel reagire al discorso rettorale di Heidegger e al divenire esplicito del suo impegno a fianco dei nazisti, Marcuse sente il bisogno di procedere a un riesame critico della categoria di storicità. Certo, non rinnega i precedenti riconoscimenti:

Il senso dell'esistenzialismo filosofico era quello di riguadagnare, di contro all'astratto soggetto «logico» dell'idealismo razionale, la piena concrezione del soggetto storico e di eliminare quindi il dominio dell'*ego cogito*, che era durato incontrastato fino a Husserl. La posizione di Heidegger fino a *Essere e tempo* rappresenta il punto più avanzato raggiunto dalla filosofia in questa direzione.

Si tratta, sostanzialmente, del medesimo riconoscimento che Mannheim tributa, come sappiamo, alla «scuola fenomenologica» (Scheler e Heidegger), per la sua «opposizione all'intellettualismo moderno», e che poi si ripresenta – con riferimento in primo luogo a Heidegger e con linguaggio più enfatico – in Habermas. Nel 1934, il discorso di Marcuse non si ferma, però, a questo riconoscimento; subito dopo, viene messo in evidenza il limite di fondo della «storicità» heideggeriana la quale si guarda bene dall'

esaminare più da vicino la situazione storica del soggetto a cui si rivolge, considerata nella sua fatticità materiale. Qui cessa la concretezza, qui essa si accontenta di discorsi sull'unità del popolo nel suo «destino», sull'«eredità» che il singolo deve

far sua, sulla comunanza di «generazione»; mentre le altre dimensioni della fatticità vengono trattate sotto le categorie del «si», della «chiacchiera» ecc. e in questo modo assegnate all'esistere «inautentico».⁹⁶

Il Marcuse del 1934 si rende conto, dunque, delle possibili pericolose implicazioni politiche presenti nella heideggeriana «storicità». Sia pure sommariamente, accenna all'inquietante parabola di questa categoria da *Essere e tempo* al discorso rettorale: «Anche l'esistenzialismo vede nelle "forze della terra e del sangue" le vere e proprie forze storiche». Soprattutto, a partire da tale risultato, il Marcuse del 1934 risale all'ambiguità e insufficienza teorica di fondo della categoria di storicità e avverte in qualche modo la presenza in *Essere e tempo* di due elementi ideologici reciprocamente intrecciati: la celebrazione della comunità organica e le implicazioni antidemocratiche della categoria del «si» e della «chiacchiera» (un elemento, quest'ultimo, più tardi ampiamente sviluppato da Lukács).

La storia della fortuna di un autore e di un'opera non risolve di per sé il problema della sua interpretazione, e tuttavia, nel caso specifico, può servire a mettere in guardia da una delimitazione troppo schematica di teoria e ideologia. Habermas si entusiasma per la de-trascondimentalizzazione del soggetto che però è al tempo stesso la sua deuniversalizzazione. Se il primo aspetto suscita l'attenzione del giovane Marcuse, il secondo, invece, spiega l'incontro col nazismo. Ed è soprattutto questo secondo aspetto a motivare la rottura tra Husserl e il suo discepolo.

5. Critica e reinterpretazione della storicità: Husserl

Già nel 1923, Heidegger rimprovera alla fenomenologia la sua mancanza di storicità (*Geschichtslosigkeit*) e la sua tendenza a smarrire la dimensione del «radicamento nel suolo» (*Bodenständigkeit*).⁹⁷ Anche in considerazione delle importanti implicazioni politiche che esso comporta, sembra essere questo il punto centrale sul quale si è consumata la rottura con Husserl, la cui filosofia risuona di accenti universalistici, con l'attenzione rivolta allo «sviluppo dell'umanità», all'«intera umanità», persino nelle lezioni o prediche patriottiche degli anni di guerra⁹⁸ (anche se va notato che si tratta di un universalismo che, durante il primo conflitto mondiale, è sotto la guida spirituale

della Germania e, negli anni tra le due guerre, sotto quella dell'Occidente nel suo complesso). Sul tema in questione, il filosofo concentra la sua attenzione soprattutto dopo il 1918. Si direbbe che voglia ora contestare uno dei capisaldi della *Kriegsideologie*: descrive, infatti, il processo di sviluppo della modernità all'insegna della «lotta tra la ragione ridestatasi e le potenze della realtà storica (*Mächte der historischen Wirklichkeit*)». ⁹⁹

È una lotta che prosegue nello sforzo della filosofia di costruire «una prima internazionalità a partire dalla cultura (*Bildung*), piuttosto che dalla mera potenza»; ¹⁰⁰ tale «internazionalità di tipo completamente nuovo» si configura come «legame mediante lo spirito dell'autonomia». ¹⁰¹ *Internationalität*: il termine usato da Husserl mira anche a evitare confusioni con le esistenti Internazionale comunista o socialista. Ma è interessante notare che, per chiarire il suo punto di vista, Husserl non esita a usare il termine «comunista», e sia pure in senso metaforico. Per il fatto di superare le barriere sociali e nazionali e di superarle in piena libertà e autonomia, senza ricorso a una costrizione esterna, la comunità filosofica, che costituisce il filo conduttore della storia europea nei suoi momenti più alti, è «per così dire comunista», mentre la comunità coatta che si costituisce nel Medioevo sotto l'imperio dei «preti» è da considerare «imperialistica». ¹⁰² Anche per il presente, si tratta di realizzare un'«associazione (*Verbindung*) universale del volere (...) che produca un'unità del volere, senza che ci sia un'organizzazione imperialistica del volere»; si tratta cioè di scegliere un'«unità comunista del volere» di contro a quella «imperialista». ¹⁰³

È appena il caso di dire che i termini «internazionale» e «comunismo» risultavano odiosi sia al nazismo che a Heidegger, il quale ultimo vede nel comunismo, e nel suo ateismo, il culmine del processo moderno di dissoluzione della «storicità», dato che «senza un dio e senza gli dèi non è possibile un esserci storico» (cfr. *infra*, cap. 5, § 2). Col tema della storicità è costretto a misurarsi anche Husserl, nel corso dell'ultima fase della sua evoluzione e della sua vita. Se, agli inizi degli anni venti, sembra ancora esprimere una visione nettamente illuministica, con la contrapposizione già vista tra ragione, da una parte, e potenze storico-empiriche, più o meno refrattarie alla ragione, dall'altra, negli anni successivi e, soprattutto, dopo il 1933, avverte il bisogno di sottoporre a una radicale reinterpretazione quella

categoria di storicità, di cui è evidente ormai la centralità nella filosofia dell'ex discepolo, e che peraltro è entrata a far parte dell'arsenale ideologico del regime. In questo contesto possiamo collocare la vigorosa affermazione in Husserl del diritto «della filosofia, delle scienze, di intervenire nella concreta storicità (*Geschichtlichkeit*) dell'umanità per conferirle un modo di esserci (*Daseinsstil*) completamente nuovo, e cioè quello conforme ad un esserci (*Dasein*) che si spiritualizza e trova sempre più il suo appagamento mediante la ragione filosofica». ¹⁰⁴

Siamo nel 1934, e la polemica col nazismo è trasparente. Quella *Machtergreifung* che a molti, e allo stesso Heidegger, appare carica di promesse, sembra invece gettare un'ombra inquietante nella diagnosi che Husserl fa del proprio tempo: «Ci troviamo attualmente dinanzi al pericolo dell'estinzione della filosofia, e quindi, necessariamente, dell'estinzione di una Europa basata sullo spirito della verità». ¹⁰⁵ Radicalizzando le posizioni della *Kriegsideologie*, il nuovo regime negava alle «idee del 1789», e a qualsiasi filosofia universalistica, il diritto d'interferire nella irriducibile peculiarità della cultura e dell'essenza tedesca. È per questo che i filosofi decisi a considerarsi funzionari di una razionalità universale appaiono a Husserl «per ora totalmente isolati». ¹⁰⁶ Ma non per questo, essi devono rinunciare alla «critica» e, anzi, all'«*epoché* nei confronti di ogni tradizione storica (*historisch*)», né devono smarrire l'obiettivo a cui mira la «cultura europea», quello della costruzione della «comunità universale (*Allgemeinschaft*) dell'umanità terrena, sulla base dello spirito della ragione autonoma», e nell'ambito della quale trovano la loro collocazione, «come momenti subordinati, i compiti storici (*historisch*) di tutte le singole nazioni». Senza tale tensione universale e razionale, la filosofia europea rinnegherebbe se stessa e rinnegherebbe altresì le sue radici che rinviano alla «storicità (*Geschichtlichkeit*) greca». ¹⁰⁷

A questo punto, si ha l'impressione che la polemica contro il nazismo abbia, come suo bersaglio, anche Heidegger e la cultura a lui vicina o da lui influenzata. Lo fanno supporre i termini usati, e non solo quello di «storicità». Abbiamo visto la rivendicazione alla filosofia del diritto d'intervenire nella «storicità concreta», in modo da modificarne profondamente il *Dasein*. Il termine ritorna ripetutamente: «La filosofia è l'organo di un esserci storico (*historisches Dasein*) di nuovo tipo dell'umanità, dell'esserci (*Dasein*) fondato sullo spirito dell'autonomia». È un po' il linguaggio di *Essere e tempo*; e quando,

infine, leggiamo che anche i «problemi della cosiddetta esistenza (so-genannte Existenz), sia individuale che nazionale», rientrano nella «teoria universale, cioè nella filosofia»,¹⁰⁸ ogni dubbio sembra dileguare. Il *Dasein* che Heidegger aveva enfatizzato, a partire da quel *da* che ne sottolineava l'assoluta unicità e refrattarietà a regole generali, può invece ben essere oggetto, secondo Husserl, di una radicale trasformazione guidata dall'universalità filosofica.

È questo il punto di partenza per il confronto che il fondatore della fenomenologia istituisce con il teorico di una categoria che agli occhi del primo, oltre che filosoficamente discutibile, appare, soprattutto, politicamente compromessa. La storicità considerata intrascendibile è in realtà, secondo Husserl, una storicità indebitamente naturalizzata. Se evitiamo di conferire un «senso fisiologico» al termine «vita», e la intendiamo, invece, come «una vita capace di produrre formazioni spirituali (...), una vita che crea cultura nell'unità di una storicità», è chiaro che quest'ultima è suscettibile di esprimersi in «comunità che possono assumere forme molto diverse, semplici e articolate, come la famiglia, la nazione, le formazioni sovranazionali (*Übernation*)». ¹⁰⁹ Una formazione sovranazionale non è di per sé la negazione della storicità. Assieme alla «famiglia» e al «popolo», anche la «comunità dei popoli» (*Völkergemeinschaft*) rientra o può rientrare tra le «strutture essenziali della storicità umana». ¹¹⁰

Quest'ultima non deve essere considerata immota nel tempo; è possibile, e si verifica anche, «un rivoluzionamento (*Revolutionierung*) della storicità», che può consistere nella «storia del venir meno, nel divenire di una umanità a cui incombono compiti infiniti, dell'umanità finita». ¹¹¹ Al processo di internazionalizzazione che crede di scorgere, in ogni caso nell'ambito dell'Occidente, Husserl attribuisce un significato tutt'altro che negativo. Sì, «il *telos* spirituale dell'umanità europea» finisce con l'includere «il *telos* particolare delle singole nazioni». Tale affermazione – sente il bisogno di precisare il filosofo – non è «un'interpretazione speculativa della nostra storicità, bensì l'espressione di un vivo presagio che emerge da una riflessione scevra di pregiudizi». È una realtà in atto quella che Husserl ritiene di poter constatare. D'altro canto, «l'umanità storica effettiva non si articola sempre allo stesso modo», ed è «una categoria fondamentale di qualsiasi storicità» l'estremo graduarsi di «familiarità ed estraneità» in relazione alla distanza geografica e allo sviluppo storico. ¹¹² In parti-

colare, all'interno dell'Europa (che, come vedremo successivamente, per Husserl coincide in pratica con l'Occidente), l'«estraneità» cede sempre più il posto alla «familiarità». *Heimatlichkeit*: conviene riflettere sul termine qui usato. Contrariamente a quello che proclamavano le tante voci accorate di una *Kulturkritik* di chiaro segno conservatore o reazionario, lo sviluppo della modernità e dell'Europa moderna non è la parabola che sfocia nella *Heimatlosigkeit*, nello smarrimento delle radici e della storicità, bensì il passaggio da una storicità più ristretta a una più larga.

D'altro canto, il «rivoluzionamento della storicità» non consiste solo nella dislocazione dei confini geografici. C'è un rivolgimento più profondo e di più ampia portata. L'emergere e il radicarsi nelle coscienze della filosofia e dello spirito teoretico mettono in crisi la fissazione naturalistica della storicità, indipendentemente dalla maggiore o minore larghezza dei suoi confini. Se procediamo a «una considerazione universale della storicità dell'esserci umano (*Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*) in tutte le sue forme di comunità e nei suoi gradi storici», ci accorgiamo che c'è «una prima storicità» (*eine erste Historizität*), qui intesa in senso nettamente negativo: «Stiamo parlando dell'atteggiamento naturale, primitivo (*unwüchsig*), proprio della vita naturale in modo primitivo», e caratterizzato da staticità e immobilità. ¹¹³ È una polemica che sembra avere come bersaglio i teorici di una storicità immobile e, soprattutto, i patiti del sangue e del suolo. Indipendentemente anche dalle sue possibili connotazioni razziste, tale ideologia è espressione di un atteggiamento naturalistico e «primitivo» che – è un punto che Husserl sembra sottolineare con lo sguardo rivolto alla Germania del suo tempo – può manifestarsi anche nelle «culture superiori». E tuttavia, tale primitivismo non è capace di resistere alla storia: «nell'atteggiamento naturale delle umanità storicamente (*historisch*) fattuali» interviene prima o dopo una situazione che rende inevitabile il «rivolgimento». ¹¹⁴

Una volta liberatasi da questo greve e primitivo naturalismo, ecco emergere non una «storicità empirica» (*empirische Geschichtlichkeit*), ¹¹⁵ bensì una «storicità assoluta» (*absolute Geschichtlichkeit*), propria di una «comunità trascendentale di soggetti». ¹¹⁶ Risulta chiara a questo punto la contrapposizione non solo rispetto all'ideologia del sangue e del suolo, ma anche rispetto alla storicità heidegge-

riana. Le due cose, naturalmente, non vanno confuse o assimilate, ma è un fatto che, per fare i conti col nazismo, Husserl senta il bisogno di fare i conti anche con una categoria centrale della filosofia del suo ex discepolo.

6. «Storicità» e autonomia della teoria: Husserl contra Heidegger

Strettamente connessa alla polemica sulla storicità è quella relativa al ruolo della teoria. Nel suo discorso rettorale, Heidegger polemizza contro coloro che pretenderebbero di presentare e celebrare i greci come «modello» di «atteggiamento «teoretico»». «Ma cos'è la *theoria* per i greci? Si dice: la pura considerazione scientifica (*Be-trachtung*) che si sente legata solo alla cosa (*Sache*) nella sua pienezza e nel suo sviluppo. Ci si richiama ai greci per affermare che questo atteggiamento di considerazione scientifica deve svilupparsi come fine in sé. Ma tale richiamo ai greci ha torto». ¹¹⁷ Il linguaggio usato fa pensare che la polemica non sia tanto generica ma abbia di mira una persona o un autore ben determinato. Di chi si tratta? Già negli anni venti, Husserl aveva celebrato «la gloria immortale della nazione greca» che aveva fondato «una filosofia come forma culturale di un interesse puramente teoretico», mosso «dal puro amore per la conoscenza della cosa (*sachliche Erkenntnis*)», e aperto la strada a «una cultura autonoma della ragione teoretica». ¹¹⁸ È un brano tratto da un articolo non pubblicato, ma delle cui idee di fondo Heidegger può ben esser venuto a conoscenza attraverso i rapporti col maestro o ex maestro (com'è noto, l'autore di *Essere e tempo* ringrazia Husserl anche per avergli consentito «il più libero accesso alle ricerche non ancora pubblicate»). ¹¹⁹ Certo è che, due anni dopo il discorso di Heidegger, Husserl ritorna con forza sul tema in questione e ascrive a merito dei greci il fatto di aver per primi sviluppato «un atteggiamento puramente teoretico», mirante ad elaborare «una «theoria», nient'altro che una «theoria», che così «diventa un fine autonomo». ¹²⁰ Torniamo allora al discorso rettorale: «Per i greci, la scienza non è un «bene culturale» (*Kulturgut*), bensì la più intima forza determinante dell'intero esserci popolar-statale (*des ganzen volklich-staatlichen Daseins*)». ¹²¹ Nell'articolo già citato, Husserl parla invece della teoria, della scienza e della filosofia, presso i greci, come di «un regno og-

gettivo dei beni (*Güterreich*), sulla cui utilità extrateoretica non ci si interroga». ¹²²

Non che per Husserl non ci sia alcun rapporto tra teoria e prassi, ma è un rapporto di tipo nuovo, che s'istituisce a partire dall'emergere di un puro interesse teoretico: «La filosofia è una funzione della prassi razionale; la prima è l'organo che porta a conoscenza della seconda i veri fini. All'autentico sapere (*echtes Wissen*) segue l'agire». ¹²³ E cioè, resasi autonoma dall'empiria della prassi vitale e naturale, la pura teoria fissa le norme e i valori di una prassi fondata su di una razionalità universale. Questa trascendenza delle norme e dei valori rispetto alla storicità non può certo essere accettata da Heidegger il quale, infatti, ribatte che i greci non miravano affatto «a conformare la prassi alla teoria, bensì, al contrario, a comprendere la teoria stessa come la più alta realizzazione di un'autentica prassi (*echter Praxis*)». ¹²⁴ È in tal senso che la teoria, o la filosofia, lungi dall'essere una pura contemplazione di valori e norme universali, si radica in una storicità concreta, di cui è, al tempo stesso, la forza fondante e determinante. Husserl sembra aver presente il discorso rettorale, allorché ribadisce che l'atteggiamento teoretico, emerso per la prima volta nell'antica Grecia, «è del tutto non-pratico» e «si fonda quindi su un'*epoché* volontaria da qualsiasi prassi naturale, e perciò anche da qualsiasi prassi di grado più alto che, nell'ambito della vita professionale, si proponga di servire alla dimensione naturale». Ma ciò non significa che la pratica sia separata da un abisso rispetto alla teoria, la quale, anzi, «assume la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali», e mira a «servire in modo nuovo l'umanità» nel suo complesso, ¹²⁵ e non, come riteneva l'autore del discorso rettorale, uno Stato e un popolo determinato.

Sembra investire anche Heidegger la polemica di Husserl contro il rovinoso mutamento verificatosi nello «spirito del tempo» in Europa e che ha portato a liquidare l'eredità migliore della tradizione razionalistica e illuministica:

Si rinuncia al senso originario della filosofia come conoscenza teoretica del mondo, al senso delle singole scienze come rami della filosofia. Teoria pura, pensiero astrattamente concettuale, intellettualismo sono parole che hanno acquistato una connotazione spregiativa in una larga cerchia e soprattutto nella gioventù, la quale si ritiene chiamata a porre nuovi ideali al posto di quelli liquidati, a quanto pare, una volta per sempre. ¹²⁶

Il riferimento alla crisi ideale della «gioventù» è tanto più significativo se si tiene presente che, nel celebrare la svolta verificatasi in Germania, alla «forza giovane e giovanissima del popolo» aveva fatto riferimento Heidegger,¹²⁷ il quale, a sua volta, nell'affermare che il vero significato della teoria e della scienza presso i greci non può certo essere colto a partire dalle «organizzazioni internazionali»,¹²⁸ sembra avere come bersaglio anche o in primo luogo Husserl, impegnato ad affermare, come sappiamo, il ruolo importante della comunità scientifica mondiale e della «internazionalità a partire dalla cultura».

Ma l'insistenza nel considerare la scienza come un autonomo «valore culturale» (*Kulturwert*) appare a Heidegger come una «interpretazione reazionaria (*reaktionäre Deutung*) della scienza» stessa,¹²⁹ non solo nel senso che riprende una tendenza culturale ormai priva di qualsiasi vitalità, ma anche, forse, in quanto in netta contraddizione con la rivoluzione nazionalsocialista che si era verificata in Germania. Stiamo citando da un testo tratto da una delle prime lezioni del semestre estivo 1935. Questa condanna motivata in termini anche politici era stata forse già pronunciata, e Husserl potrebbe esserne venuto a conoscenza e averla tenuta presente nella conferenza del maggio dello stesso anno, a Vienna, là dove, dopo aver chiarito il suo atteggiamento nei confronti della tradizione razionalistica, da riformare e rinnovare ma non certo da liquidare, aggiunge: «Sono dell'opinione che io, il presunto reazionario (*der vermeintliche Reaktionsär*), sono molto più radicale e molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo meramente verbale».¹³⁰ Se non ha direttamente presente il corso di lezioni di Heidegger, tale brano ha comunque di mira i teorici di una «storicità» troppo chiusa e immobile agli occhi di Husserl che avverte allora il bisogno di difendersi in anticipo dall'accusa di voler professare «un intellettualismo smarrito in una teoria estranea al mondo», inseguendo l'ideale di un'«umanità superiore al suo destino e soddisfatta» della pura contemplazione scientifica.¹³¹ Sappiamo che «destino» è una parola-chiave della *Kriegsideologie* e di *Essere e tempo* (in stretta connessione, per l'appunto, con la categoria di «storicità») e che svolge un ruolo importante anche nel discorso rettorale, attraversato in profondità dal pathos del «destino tedesco», dinanzi al quale il sapere meramente teorico deve piegarsi e riconoscere la propria «impotenza» (*Unkraft*).¹³² Se nel testo già citato del 1922-23, Husserl aveva visto la ragione in lotta contro «le potenze della realtà

storica» (*Mächte der historischen Wirklichkeit*), il discorso rettorale insiste ripetutamente sulla decisiva «preponderanza [rispetto al sapere teoretico] di tutte le potenze costitutive del mondo (*Übermacht aller weltbildenden Mächte*) dell'esserci umano», delle «potenze dell'esserci», ovvero dell'«esserci storico-umano», dell'«essere dell'uomo».¹³³ Tutto ciò appare come un'abdicazione della ragione a Husserl che, respingendo l'accusa di intellettualismo e di indifferenza al «destino», dichiara di non volersi disinteressare della storicità, della quale intende, al contrario, operare un positivo e fecondo «rivoluzionamento»: in questo senso, ritiene di potersi considerare ben più «rivoluzionario» dei suoi critici, fermi a una visione statica e naturalistica della storicità.

7. Occidente, Ovest, Est

Sul finire del primo conflitto mondiale, un elemento nuovo interviene rispetto alle «idee del 1914». Si tratta della Rivoluzione di ottobre. Il giorno stesso della sua abdicazione, Guglielmo II dichiara che, «di fronte al pericolo che minaccia l'Europa intera, sarebbe assurdo continuare la guerra. È da sperare che il nemico finisca col vedere il pericolo che colpirà la civiltà europea, se la Germania è abbandonata al bolscevismo», o se viene sottoposta a condizioni di pace così dure da favorirne la vittoria. L'armistizio non è stato ancora firmato che già l'imperatore – o ex imperatore – dell'agonizzante Secondo Reich si vede alla testa di una crociata contro il pericolo bolscevico e orientale.¹³⁴ Ecco dunque che un nuovo motivo s'intreccia, ed entra in parte in contraddizione coi *topoi* precedenti: mentre da un lato si continua a denunciare il piatto «razionalismo» e l'ancora più piatto «empirismo» (rispettivamente latino e anglosassone) dei paesi a Ovest della Germania,¹³⁵ dall'altro emerge il pathos dell'unità dell'Occidente, visto nella sua autenticità, e definito in contrapposizione alla minaccia proveniente da Est. È una contraddizione che si cerca talvolta di sciogliere distinguendo, sul piano linguistico, tra «Ovest (*West*) liberale» ovvero «romanico-anglosassone»¹³⁶ e l'*Abendland*, l'Occidente in senso forte e pieno, il quale, lungi dall'escludere la Germania, la vede come centro e guida.

Semmai nel bilancio che la cultura tedesca traccia della prima guerra mondiale c'è un elemento di riflessione in qualche modo autocritica,

esso è costituito non dalla guerra in quanto tale, bensì dalla divisione e dalla crisi dell'Occidente. Nel 1931 Jaspers osserva:

La politica come *calcolo egoistico di un'unità statale* territoriale considera tutti gli altri, a seconda della costellazione, come alleati o nemici. Contro quelli che sono più affini per storia e cultura essa si allea con i più estranei (...). L'Inghilterra e la Francia hanno impiegato truppe indiane e negre sul fronte del Reno. La Germania non rifiuterebbe di allearsi con la Russia, se ciò le offrisse qualche possibilità di riconquistare la sua libertà.¹³⁷

L'Occidente si sta autodistruggendo. Certo – sottolinea Spengler – l'appello alle popolazioni di colore in occasione di conflitti interni all'Occidente non è un fatto del tutto nuovo: a suo tempo gli inglesi avevano fatto ricorso alle tribù indiane per cercare di piegare le colonie americane ribelli e, soprattutto, più tardi, nel corso della Rivoluzione francese, «i giacobini avevano messo in moto per i “diritti dell'uomo” i negri di Haiti». Ma con l'utilizzazione in «massa» delle popolazioni di colore nel corso della prima guerra mondiale si è verificato un salto di qualità tale da comportare un radicale spostamento dei rapporti di forza a danno dell'Occidente.¹³⁸

La situazione è tanto più grave in quanto, ancora nel dopoguerra, la Francia persiste nell'alleanza con le popolazioni di colore delle sue colonie africane, ma la familiarizzazione dei negri con la tecnica e l'arte militare occidentale mina in profondità il potere bianco.¹³⁹ Dunque, conclude Spengler, «non è la Germania ma l'Occidente ad aver perso la guerra mondiale allorché gli è venuto meno il rispetto dei popoli di colore».¹⁴⁰ Sono soprattutto le democrazie occidentali, incalza Jünger, a rischiare ora di pagare con la perdita dei propri domini coloniali «i prestiti di guerra in sangue e forza-lavoro» ricevuti dai popoli di colore nel 1914-18.¹⁴¹ A uscire vittoriosa, lamenta ancora Spengler, è stata semmai la Russia, un paese che con la Rivoluzione di ottobre ha gettato via la «maschera “bianca”», per diventare «di nuovo una grande potenza asiatica, “mongolica”», animata da «odio infuocato contro l'Europa» e, come dimostrano i suoi appelli alla sollevazione dei popoli e paesi coloniali, parte integrante, ormai, dell'«intera popolazione di colore della terra, che essa ha compenetrato del pensiero della comune resistenza» e lotta contro l'«umanità bianca».¹⁴² È dunque un'autentica sciagura che, pur d'indebolire e smembrare la Germania, la Francia non esiti per un verso ad appoggiare

le agitazioni rivoluzionarie dei comunisti tedeschi (in complicità, almeno oggettiva, con l'Unione Sovietica), per l'altro ad allearsi con le popolazioni di colore: in conclusione, «la Francia euro-africana»¹⁴³ contribuisce a far pesare sull'Occidente un pericolo mortale.

Alla fatale divisione verificatasi nel corso della prima guerra mondiale (e che ancora continua nel dopoguerra), Jaspers contrappone «una politica fondata su una coscienza storica della totalità che sarebbe già oggi in grado di scorgere, al di là di ogni singolo Stato, gli interessi futuri dell'essere-uomo, quale si prefigura nell'antagonismo fra Oriente e Occidente, fra libertà europea e fanatismo russo. Una simile politica non dimenticherebbe i profondi legami umani e spirituali del germanesimo con i popoli anglosassoni e latini e avrebbe orrore del tradimento più volte consumato fino ad oggi contro questa affinità».¹⁴⁴ In questo quadro, sempre con riferimento alla tragica esperienza della divisione dell'Occidente, Jaspers lamenta il fatto che la guerra

non è più conflitto tra fedi ma lotta di interessi, non scontro fra autentiche civiltà ma fra entità amministrative (...). Non si giunge più a una decisione storica, quale fu per esempio la vittoria dei greci sui persiani, che ancora oggi fonda l'esistenza della personalità dell'uomo occidentale, o, ancora, la vittoria dei romani sui cartaginesi, che consolidò la conquista dei greci.¹⁴⁵

La nuova Persia che minaccia l'Occidente è evidentemente l'Unione Sovietica. Jaspers assume toni apocalittici: «Oggi ha inizio l'ultima campagna contro la nobiltà (...). Le passate rivoluzioni poterono verificarsi senza distruggere l'uomo; se questa riuscisse annienterebbe l'uomo».¹⁴⁶

8. Storicità tedesca e unità dell'Occidente

L'appello alla salvezza dell'Occidente è il filo conduttore della adesione di Heidegger al nazismo e del successivo lealismo nei confronti del regime. Ripetutamente risuona il pathos dell'«uomo occidentale», dell'«esserci occidentale» (*abendländisches Dasein*) e della «forza spirituale dell'Occidente».¹⁴⁷ Si tratta – osserva il filosofo nel 1937 – di fronteggiare «l'incombente sradicamento dell'Occidente», di sventare la «minaccia contro l'Occidente», di realizzare la sua «salvezza».¹⁴⁸ Sarà lo stesso Heidegger a osservare, dopo la disfatta della Germania,

di aver aderito al nazismo guardando alla «situazione storica dell'Occidente», per senso di «responsabilità occidentale»,¹⁴⁹ nella speranza che Hitler stesso sarebbe stato all'altezza della sua «responsabilità occidentale».¹⁵⁰

Non molto diverso è l'atteggiamento di Carl Schmitt. Quest'ultimo, nel richiamarsi, nel 1936, al «grande discorso al Reichstag» del 7 marzo in cui «il Führer e Reichskanzler Adolf Hitler» aveva parlato delle nazioni europee come di un'unica «famiglia» e dell'Europa come della «casa» comune di questa famiglia, sottolinea «la parentela nazionale e *völkisch* dei popoli europei», in contrapposizione ai popoli estranei all'Europa e all'Occidente, si trattasse dell'Abissinia – cui giustamente l'Italia fascista si rifiutava di riconoscere una «omogeneità sul piano della civiltà» – o dell'Urss infaustamente inserita dai nemici della Germania nella «comunità degli Stati europei».¹⁵¹ Schmitt protesta contro il patto che il 2 maggio 1935 la Francia aveva stipulato con l'Unione Sovietica, già entrata a far parte della Società delle Nazioni e del suo Consiglio; protesta cioè contro lo sfilacciarsi del cordone sanitario steso subito dopo la Rivoluzione di ottobre. Ed è in questo medesimo contesto che va letta l'osservazione di Heidegger, nel semestre estivo 1935, secondo cui l'Europa, «nel suo funesto acciecamento [è] sempre sul punto di pugnalarsi da sola».¹⁵²

Proprio perché possa fronteggiare meglio il mortale pericolo proveniente dall'Est, e dalle popolazioni di colore, l'Occidente viene chiamato all'unità. Ma è privo di senso storico voler leggere in questi testi, che pure sottolineano la necessità della comprensione tra i popoli (europei), delle parole d'ordine e un programma contrapposti a quelli nazisti:¹⁵³ il pathos della comunità europea e occidentale, e persino l'appello a rispettare la peculiarità di ogni popolo (europeo) sono temi in questi anni largamente presenti nei discorsi di Hitler. Nell'intervento in cui chiama ad appoggiare la decisione del nuovo governo nazista di far uscire la Germania dalla Società delle Nazioni,¹⁵⁴ Heidegger dichiara, è vero, che la volontà tedesca di affermare la propria «autonoma responsabilità *völkisch*» non sta a significare «distacco dalla comunità dei popoli». Ma anche in un discorso di Hitler del 21 marzo 1933 si può leggere: il popolo tedesco «non ha mai separato il sentimento della propria forza dalla responsabilità profondamente sentita per la vita della comunità delle nazioni europee». Nell'appello già citato, Heidegger parla di «rapporto aperto e virile

di autonomia e reciprocità dei popoli e degli Stati». Ed ecco come una pubblicazione propagandistica del Terzo Reich riassume un passaggio del discorso di Hitler del 17 maggio 1933: «Proprio il nazionalsocialismo che, come movimento nazionale, ha giurato fedeltà al proprio popolo (*Volkstum*), rispetta, a partire dalla propria visione del mondo, i diritti nazionali degli altri popoli».¹⁵⁵ Ovviamente, non si tratta qui di appiattare le posizioni del filosofo su quelle di un politico consumato anche nell'arte di mentire e che, in quel momento, mirava a smantellare Versailles e rimilitarizzare la Germania nel nome della pari dignità con le potenze vincitrici della prima guerra mondiale, di cui voleva evitare l'intervento militare. Ma è comunque assurdo voler leggere, nell'appello di Heidegger ad appoggiare Hitler nella lotta contro la Società delle Nazioni un programma politico contrapposto. D'altro canto è significativa la presenza, sempre nel testo del filosofo, di una sprezzante liquidazione dell'ideale di un «inconsistente e disimpegnato affratellamento universale».

In realtà, è necessario prendere le mosse, ancora una volta, dalla *Kriegsideologie* che, l'abbiamo già visto, aveva accusato la *Zivilisation* e l'Intesa di promuovere un universalismo aggressivo e comunque poco rispettoso delle peculiarità nazionali. Anche questo motivo viene ereditato dal nazismo. L'universalismo cristiano-moderno, che comincia a delinarsi già con la decadenza dell'antichità classica, e che trova un'opposizione solo in Germania, ha il torto, secondo Böhm, di procedere a una furiosa e funesta omologazione che cancella o pretende di cancellare «ogni peculiarità nelle caratteristiche nazionali (*volkhaft*) o personali».¹⁵⁶ Anche per un altro ideologo del regime, Heyse, l'universalismo, che affonda le sue radici sempre nella tarda antichità e nel cristianesimo, cancella progressivamente «le differenze individuali degli uomini e dei popoli».¹⁵⁷ Il tema è poi onnipresente, e con una dimensione nettamente politica, in Schmitt. Universalismo è qui sinonimo puro e semplice d'intervenzionismo e di «pretesa d'ingerenza mondiale».¹⁵⁸ In questa visione, i diritti universali dell'uomo non sono null'altro che la fondazione teorica dell'imperialismo, in polemica col quale viene celebrata «la santità di un ordinamento vitale non universalistico, su base etnica (*volkhaft*), rispettoso dei popoli».¹⁵⁹ Naturalmente, Schmitt ha presente l'utilizzazione che, del tema dei diritti dell'uomo, avevano fatto i paesi dell'Intesa come ideologia della guerra che giustificava, in nome della crociata

contro la Germania, il sacrificio di milioni di uomini. Ma la denuncia che di tale ideologia fa il politologo tedesco, e nazista, si presenta alquanto strumentale, volta esclusivamente alla giustificazione del diritto del Terzo Reich a espandersi a Est e a costruirsi una grande sfera imperiale ed egemonica senza interferenze esterne. Non a caso, negli scritti di questo periodo, ed esplicitamente già nel titolo di uno degli interventi qui citati, la denuncia dell'«universalismo» viene condotta in nome del «grande spazio» vitale e culturale della Germania.

Resta comunque il fatto della permanente vitalità, alla vigilia della seconda guerra mondiale, di un *topos* ereditato dalla prima. Torniamo a Heyse che scrive: «“Economia mondiale”, “civilizzazione mondiale” (*Weltzivilisation*), “rivoluzione mondiale”» sono solo diverse manifestazioni di un unico principio rovinoso.¹⁶⁰ A sua volta, Schmitt chiama a lottare al tempo stesso contro l'«universalismo delle potenze dell'Ovest liberaldemocratico e assimilatore dei popoli e l'universalismo dell'Est bolscevico e rivoluzionario».¹⁶¹ È un *topos* ormai chiaro: se la Germania è il paese della «storicità», i suoi nemici, a Est e a Ovest, sono i rappresentanti di un universalismo privo di storicità e sopraffattore. D'altro canto, se l'Occidente, nel senso più alto e più profondo – da non confondere con l'Ovest della *Zivilisation*, che rappresenta il medesimo principio livellatore e dissolutore dell'Est comunista – è il luogo della «storicità», esso può essere condotto alla salvezza solo dalla Germania.

A opporsi in qualche modo a tale ideologia è Husserl che procede ad allargare il concetto di Occidente o Europa, di cui ormai fanno parte «i Dominions inglesi, gli Stati Uniti ecc.»¹⁶² e che ha raggiunto una tale unità interiore da configurarsi come una «sovranazionalità europea».¹⁶³ Per di più, la Germania non occupa più alcuna posizione egemonica. Per Husserl, non è un singolo paese bensì l'«Europa spirituale» nel suo complesso ad affondare le radici nell'«antica Grecia del VII e del VI secolo a.C.», e quindi a esercitare «una funzione arcontica per tutta l'umanità».¹⁶⁴ Dall'Europa od Occidente, Husserl esclude non solo l'Unione Sovietica e i paesi coloniali e semicoloniali, ma anche popolazioni che vivono all'interno dell'Europa od Occidente, e cioè «gli indios che vengono mostrati nei baracconi delle fiere, o gli zingari vagabondi per l'Europa».¹⁶⁵ Nel momento in cui pronuncia queste parole – a Vienna, il 7 e il 10 maggio 1935 – Husserl non poteva sapere che, di lì a qualche mese,

le leggi di Norimberga avrebbero cominciato a colpire, assieme agli ebrei, anche gli zingari, accusati per l'appunto di vagabondaggio.¹⁶⁶ Né poteva sapere che, nelle conversazioni a tavola degli anni successivi, Hitler si sarebbe ripetutamente richiamato proprio alla politica nei confronti degli indios perseguita dagli americani bianchi, o di origine europea, per giustificare la sua politica di sterminio a danno delle popolazioni dell'Est europeo e di tutte le razze «inferiori».¹⁶⁷

9. Gli esclusi dalla «storicità»: zingari, papuani e ottentotti

E tuttavia, collocata in questo contesto oggettivo, la presa di posizione di Husserl presenta un'indubbia gravità. Nell'escludere indios e zingari dall'Europa, il filosofo dichiara di non volersi attenere a un criterio meramente geografico,¹⁶⁸ ma in realtà rivela di non essere riuscito ad andare fino a fondo nella critica della categoria di «storicità», cara a Heidegger e, con modalità ovviamente diverse, anche ai nazisti. Lo dimostra il fatto che la motivazione dell'esclusione degli zingari dall'Europa viene indicata nel loro costante vagabondare. Il tema, e la retorica, delle radici continuano dunque a farsi sentire. Husserl estende i confini dell'Europa e dell'Occidente, rinuncia all'egemonia della Germania, reinterpreta la stessa categoria di storicità, cercando di depurarla della sua grevità naturalistica, che però ritorna immediatamente a farsi sentire, allorché il filosofo, ancora appassionatamente attaccato al pathos della storicità europea, prende a parlare delle popolazioni a esse estranee, gli indios, gli zingari, gli eschimesi o i papuani.¹⁶⁹ Nonostante tutto, anche Husserl continua a essere prigioniero del mito o del culto dell'«uomo occidentale» o dell'«esserci occidentale» caro a Heidegger ma anche a Baeumler, anch'egli impegnato a celebrare l'*abendländischer Mensch*, ancora diversi anni prima di diventare uno degli ideologi del Terzo Reich.¹⁷⁰ Di «uomo occidentale» parla lo stesso Jaspers¹⁷¹ che, certo, non aderisce al regime, e che, però, ancora nel 1935, conclude un suo saggio su Kant con l'affermazione che i grandi filosofi potranno continuare a far sentire la loro voce solo «fin quando vivono degli occidentali».¹⁷² E, infine, di «umanità occidentale» parla, per l'appunto, Husserl.¹⁷³

L'irrompere delle popolazioni coloniali e di colore sul fronte della prima guerra mondiale, lungi dall'indebolirlo, aveva ulteriormente

acuito il pregiudizio eurocentrico, retaggio di una lunga storia e, in particolare, della tradizione coloniale. Poco dopo lo scoppio del conflitto, Thomas Mann aveva rimproverato all'Intesa di scatenare, contro la presunta «barbarie» della Germania, «chirghisi, giapponesi, gorkas e ottentotti». ¹⁷⁴ E, successivamente, Weber aveva celebrato il popolo tedesco come un grande popolo di cultura o di civiltà (*ein großes Kulturvolk*), in contrapposizione al «negro del Senegal» (cfr. *supra*, cap. 1, § 3), schierato in guerra dai nemici della Germania, la cui cultura e pubblicistica, peraltro, non era sola nell'agitare questo tema. In quanto alleata dei paesi che ad esse avevano fatto ricorso, l'Italia aveva tratto vantaggio dall'impiego delle popolazioni dei paesi coloniali, ma ecco cosa scrive Croce nel 1922, sia pure a dimostrazione dell'inevitabile spregiudicatezza realistica dell'azione degli Stati: «Si è vista la Francia sollecitare fremebonda l'aiuto da tutti, festeggiare selvaggi barbari, senegalesi e gorkas indiani che calpestavano la sua dolce terra». ¹⁷⁵

Allorché parla del «papuano», Husserl sembra far fatica a sussumerlo pienamente sotto il concetto di uomo:

Il termine ragione è un titolo molto ampio. Secondo la buona vecchia definizione, l'uomo è un essere razionale, e in questo senso anche il papuano è un uomo e non un animale (...) Ma così come l'uomo, compreso il papuano, rappresenta, rispetto all'animale, un nuovo grado dell'animalità, la ragione filosofica rappresenta un nuovo grado dell'umanità e della ragione. ¹⁷⁶

Se si assume la categoria di ragione nel suo significato più forte e più ricco, il papuano non sembra propriamente sussumibile sotto di essa; sì, è un uomo, ma l'europeo rappresenta un grado superiore di umanità, la *Kultur Menschheit*, l'unica veramente in grado di esprimere una cultura e una civiltà nel senso autentico del termine. ¹⁷⁷

Ma non è solo in Husserl che il «papuano» assurge un po' a simbolo della primitività, se non della barbarie. Nel 1918, Benedetto Croce, aveva riferito questo aneddoto relativo alla vita di Antonio Labriola: «Come fareste ad educare moralmente un papuano?» domandò uno di noi scolari (...) «Provvisoriamente (rispose con vichiana e hegeliana asprezza l'herbartiano professore), provvisoriamente lo farei schiavo; e questa sarebbe la pedagogia del caso, salvo poi a vedere se pei suoi nipoti e pronipoti (...)». E, con Labriola, Croce sembra essere sostanzialmente d'accordo, a giudicare almeno dal suo commento, secondo cui bisogna «trovare il modo adatto e concreto per diffondere la

cultura. E questo modo può essere talvolta anche l'*odi profanum vulgus*, e il respingere violentemente le genti dalle soglie del tempio della scienza, costringendole a restarne fuori finché non se ne facciano degne». ¹⁷⁸ Si comprende allora l'ironia di Gramsci: si riconosceva la maturità, o la capacità di acquisirla rapidamente, ai «popoli primitivi», solo allorché si trattava d'inviarli al fronte, dopo averli addestrati «al maneggio del fucile», piuttosto che «all'impiego dell'arco, del boomerang, della cerbottana». ¹⁷⁹ E, tuttavia, con quel suo atteggiamento nei confronti del papuano, Croce, anche se nel 1922 ha qualche simpatia per la funzione d'ordine attribuita al fascismo, si colloca in realtà nel solco della tradizione liberale. Non aveva dichiarato John Stuart Mill, nel saggio pur dedicato tematicamente, già nel titolo, alla celebrazione della libertà, non aveva dichiarato che «il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari»? ¹⁸⁰

Se Weber parla di «popolo civile» (*Kulturvolk*) e Husserl di «umanità civile» (*Kultur Menschheit*), Heidegger parla, con significato analogo, di «popolo storico» (*geschichtliches Volk*) ¹⁸¹ ovvero di «umanità storica» (*geschichtliches Menschentum*), ¹⁸² con riferimento alla Germania in particolare e all'Occidente in genere. E allo stesso modo in cui il primo come antitesi alla civiltà indica il «negro del Senegal» e il secondo «il papuano», il terzo indica gli «ottentotti». ¹⁸³ E dunque, a spingere Husserl alla sua grave posizione non è l'universalismo umanistico, ¹⁸⁴ bensì, al contrario, il peso che il culto della peculiarità, insito nella categoria di «storicità», continua a esercitare su di lui. Su questo punto, la differenza più rilevante, rispetto a Heidegger, è nella diversa estensione dell'Occidente, e quindi della «storicità» o «civiltà» e nella diversa configurazione di questa «storicità» (o «civiltà») che, in Husserl, appare meno pervasa dal culto delle radici e dell'attaccamento al suolo. Con l'ulteriore conseguenza che Heidegger vede incombere anche sull'Occidente propriamente detto il pericolo della «morte storica», cioè della perdita della «storicità», in seguito al rovinoso processo di livellamento e sradicamento provocato dalla «democrazia» e dalla modernità (cfr. *infra*, cap. 5, § 2).

Prima lo scoppio della guerra, interpretata e vissuta come lo scontro tra culture contrapposte o, addirittura, tra la civiltà e la barbarie, poi lo sgomento e l'angoscia provocati dalla Rivoluzione di ottobre e

dall'appello e dall'impulso da essa scaturito alla sollevazione dei popoli coloniali, tutto ciò si era innestato sul consolidato eurocentrismo della tradizione colonialistica e aveva provocato un pathos dell'Occidente e della civiltà, di volta in volta diversamente definiti, ma pur sempre in contrapposizione a coloro che dall'Occidente o dalla civiltà erano esclusi. Identificato senza residui con la civiltà, l'Occidente è chiamato non solo a difendersi dalle minacce esterne, ma anche a preservare la sua purezza interna. Purtroppo, osserva Spengler, la Francia non esita a considerare i negri e le popolazioni delle sue colonie come *frères de couleur*; disgraziatamente, «al contrario di quello germanico, il sentimento francese di razza non si ribella alla parificazione dei negri» e neppure si oppone ai «matrimoni misti». ¹⁸⁵ Persino in un testo di Jaspers del 1931 possiamo leggere: «Le razze si mescolano. Le civiltà storiche si staccano dalle loro radici e precipitano nel mondo tecnico ed economico e in una vuota intellettualità». ¹⁸⁶ Eppure, in quel medesimo testo, il filosofo, forse con lo sguardo rivolto in particolare all'antisemitismo, condanna la «teoria delle razze» (cfr. *infra*, cap. 4, § 4). Nel prendere decisamente le difese degli ebrei, Jaspers sottolinea il loro grande contributo alla cultura e alla storia dell'Occidente. La sussunzione sotto l'Occidente sembra essere il presupposto, se non della salvezza e dell'integrità fisica, per lo meno dei pieni diritti politici e civili.

Il nazismo, invece, finirà col considerare estranei all'Occidente gli ebrei, e con essi, non solo gli zingari e gli indios, ma anche le popolazioni dell'Europa orientale. La dissoluzione nominalistica del concetto di uomo giunge così alla sua estrema conclusione. Ecco dunque che al concetto universale di uomo si contrappone, da parte degli ideologi più rozzi, e dello stesso Carl Schmitt, nel momento più basso della sua parabola (cfr. *infra*, cap. 4, § 5), neppure più il concetto di «uomo occidentale», bensì, più sbrigativamente, di «uomo tedesco». ¹⁸⁷ Per Hitler, se proprio di diritti dell'uomo si intende parlare, è chiaro che l'unico, l'autentico, «il più sacro diritto dell'uomo» consiste nel mantenere la purezza e assicurare lo sviluppo del «migliore tipo di uomo» (*bestes Menschentum*). ¹⁸⁸

10. Il «popolo metafisico» e la salvezza dell'Occidente

Il pathos dell'Occidente si salda strettamente, in Heidegger, con quello dell'«essenza tedesca» e del «destino tedesco». ¹⁸⁹ Chiaramente, la Germania ha un ruolo, un compito particolare da svolgere. La contrapposizione Occidente-Oriente e l'appello a una rinnovata salvezza dell'Occidente, sull'esempio di quella a suo tempo garantita dai greci, costituiscono un tema centrale della riflessione del filosofo in questi anni. Il richiamo alla grecità non è e non può essere un elemento unificante per tutta l'umanità, ma serve a definire gli schieramenti in lotta: «il nome di Eraclito» non è «la formula per il pensiero di un'umanità in sé abbracciante l'intero globo (*Allerweltsmenschheit an sich*)». È invece il nome di una potenza originaria dell'esistenza storica occidentale-germanica, nel suo primo confronto con l'elemento asiatico». ¹⁹⁰ Su questo primo confronto dell'Occidente con l'Asia, su questa *Auseinandersetzung* che aveva portato la Grecia a impiantarsi con sue colonie sulla costa dell'Asia Minore, Heidegger ritorna ripetutamente. «Non bisogna dimenticare, scrive nel 1937, che i greci non divennero quello che sono per sempre, rinchiudendosi nel loro «spazio». Solo mediante il più aspro, ma creativo, confronto, con l'elemento a essi più estraneo e ostile, con l'elemento asiatico, essi si innalzarono alla corta parabola della loro unicità e grandezza storica». ¹⁹¹

In Burckhardt, un autore a lui familiare, Heidegger aveva potuto leggere: «Solo nella lotta aperta e gloriosa con questa Persia, i greci acquistarono la consapevolezza dell'antitesi con i barbari». ¹⁹² Quest'antitesi viene da Heidegger costantemente tenuta presente e costantemente riattualizzata. Il corso su Hölderlin del 1934-35, dopo aver chiarito che il «Führer» rinvia alla sfera dei «semidèi» (*Halbgötter*) e che «essere Führer è un destino (*Schicksal*)», e che ««destino» è il nome per l'essere dei semidèi», sente il bisogno di aggiungere che il destino di cui qui si parla (quale «essenziale parola tedesca»), nulla ha a che fare con la «rappresentazione asiatica di destino», inteso come «agitarsi (*Dahintreiben*) privo di volontà e di consapevolezza in una fatalità (*Verhängnis*) ottusa, e che semplicemente travolge (*einfach dahinwälzend*), all'interno della totalità (*Allheit*) dell'ente chiuso in se stesso». ¹⁹³

Nell'insistere sull'antitesi tra Asia da una parte e Grecia e Germania (e Europa) dall'altra, Heidegger si augura che «la grande decisione sull'Europa» non avvenga «mediante annientamento» (*auf dem Wege der Vernichtung*),¹⁹⁴ e che dunque non si ripeta lo scontro fratricida del primo conflitto mondiale. Ma la reciproca comprensione dei popoli europei, ammonisce, è possibile solo se ognuno di essi prenderà coscienza della propria «missione storica»: «Il tratto fondamentale della loro missione vien definito ai popoli occidentali creatori di storia dall'attuale momento internazionale come la salvezza dell'Occidente». Solo con «decisioni estreme» può essere sventata «la minaccia che pesa sull'Occidente di un completo sradicamento e di una generale confusione».¹⁹⁵ E in questo ambito un ruolo importante ha da svolgere la Germania collocata al «centro» (*Mitte*) dell'Europa (e dell'Occidente): è «il popolo più ricco di vicini e quindi il popolo più minacciato», quello che maggiormente e più dolorosamente avverte la «tenaglia» stretta sull'Europa e l'Occidente da Urss e Usa, due paesi che sul piano filosofico rappresentano il medesimo principio, consistente nello scatenamento della tecnica e nella «massificazione dell'uomo».¹⁹⁶

In Aristotele, Heidegger aveva potuto leggere che la «stirpe degli elleni occupa la posizione centrale» (*meseuei*), posta com'è, commentava Burckhardt, «nel mezzo (*Mitte*) di due tipi di barbari».¹⁹⁷ La posizione centrale tra i moderni barbari (Unione Sovietica e Stati Uniti) è ora occupata dalla Germania e dall'Europa. Negli Stati Uniti e nell'Unione Sovietica si esprimeva un medesimo principio metafisico: era la conclusione obbligata della *Kriegsideologie* che aveva celebrato la lotta della Germania contro il «mammonismo»¹⁹⁸ dilagante in Inghilterra e in America, un paese, quest'ultimo, contrassegnato, secondo Weber, dal «romanticismo della quantità»¹⁹⁹ e, secondo Wilamowitz, dalla «tirannide del denaro».²⁰⁰ Era sceso in campo lo stesso Guglielmo II per chiamare i tedeschi a risolvere la lotta tra le due opposte «concezioni del mondo», sconfiggendo finalmente quella anglosassone e «l'idolatria del denaro» che la caratterizzava.²⁰¹ E sotto le medesime categorie, con qualche piccolo aggiustamento, era stato subito sussunto lo Stato scaturito dalla Rivoluzione di ottobre. Ci limitiamo ad alcuni esempi. Spengler accusa Marx di pensare «in modo puramente inglese» (cioè con le categorie di un «popolo mercantile»),²⁰² e denuncia nel «socialismo

(...) *null'altro che il capitalismo della classe inferiore*. La teoria manchesteriana del libero mercato di Cobden e il sistema comunista di Marx sono entrambi sorti nell'Inghilterra del 1840».²⁰³ A sua volta Sombart, dopo aver lanciato nel corso della guerra lo slogan degli «eroi contro mercanti» (tedeschi contro inglesi), nel 1924 accusa il socialismo moderno, «proletario», di essere imbevuto di «spirito romanico-anglosassone», caratterizzato, naturalmente, dalla «massificazione» (*Massenhaftigkeit*) e dalla «quantificazione del valore della vita».²⁰⁴ Si direbbe che, sia pure solo su un piano ideologico, ancora nel dopoguerra continui la campagna contro i «mercanti», la cui schiera si è ulteriormente infoltita col sopraggiungere dei bolscevichi; non è forse anche quella di Marx una «morale affaristica» (*Geschäftsmoral*) e mercantile?²⁰⁵ Quest'ultima definizione è di Spengler, per il quale è un punto fermo che in Urss, come in America «la vita ha una configurazione esclusivamente economica, priva perciò di profondità (*Tiefe*)».²⁰⁶ È in tale quadro che va, dunque, inserito lo Heidegger della *Introduzione alla metafisica*: il mondo moderno, la cui vera natura risulta dallo spettacolo repellente offerto congiuntamente da Stati Uniti e Unione Sovietica, ha come «dimensione dominante», l'«estensione», il «numero», il «quantitativo»; è un'esistenza priva di «qualsiasi profondità» (*jede Tiefe*).²⁰⁷

Contro tutto ciò si erge, sempre secondo Heidegger, il popolo tedesco, il «popolo metafisico» per eccellenza.²⁰⁸ In questo momento – siamo nel 1935 – il termine «metafisica» non ha ancora assunto l'accezione negativa che acquisterà in seguito. E proprio in ciò è possibile intravedere la continuità rispetto ai *topoi* della prima guerra mondiale. Del popolo tedesco come «popolo della metafisica» aveva parlato, nel corso del primo conflitto, Thomas Mann, che alla Germania aveva poi contrapposto il banalissimo atteggiamento «antimetafisico» e la «mera cultura dell'utilità» propria delle democrazie occidentali.²⁰⁹ Ma negli anni di Weimar, il grande scrittore, e ormai lucido critico della torbida ideologia che sempre più si diffonde nel suo paese, prende nettamente le distanze da quella che, lo si è visto, ora definisce e condanna come «l'ideologia della guerra» (*Kriegsideologie*). È evidente anzi l'impegno a smantellare i *topoi* alla cui diffusione lui stesso aveva contribuito durante il conflitto mondiale. In polemica con coloro che si ostinano a considerare inconciliabili con lo «spirito tedesco» democrazia e socialismo, e il loro «materialismo economi-

stico», Thomas Mann obietta che «la democrazia può essere qualcosa di più tedesco che non l'imperiale pompa operettistica» e che, lungi dall'essere sinonimo di superficialità, essa può ben «aver profondità (Niveau) e persino la profondità del romanticismo tedesco». ²¹⁰ La persistente *Kriegsideologie* continua a tuonare contro lo spirito mercantile? Ecco allora Thomas Mann citare l'elogio appassionato che Novalis fa dello *Handelsgeist* come «spirito della cultura» (*Geist der Kultur*). ²¹¹ Si tratta di citazioni e di rinvii che rispondono non a un intento di rigorosa ricostruzione storica, bensì a una esigenza di politica culturale: siamo in presenza di uno sforzo mirante a ridare diritto di cittadinanza in Germania a tutto ciò che la *Kriegsideologie* aveva patriotticamente espulso.

E tuttavia, a questo sforzo non arride un gran successo; del resto lo scrittore è ben consapevole di procedere controcorrente. Subito dopo la fine del conflitto, Jaspers definisce «a-metafisico» il «liberalismo» proprio dei paesi occidentali (cfr. *supra*, cap. 2, § 1). Qualche anno dopo, Sombart dichiara che «lo spirito tedesco è metafisico», e ciò in contrapposizione alla sordità nei confronti della dimensione della «trascendenza» (intesa in senso lato), propria di anglosassoni e latini. ²¹² Negli anni trenta, il crescente successo nazista nelle università tedesche è favorito dalla visione, largamente diffusa tra professori e studenti, del popolo tedesco come popolo «metafisico», in violenta opposizione con la superficialità dell'Occidente democratico e meccanicistico. ²¹³ Due anni dopo la conquista nazista del potere, nello stesso anno della *Introduzione alla metafisica*, Heyse osserva che «il popolo germanico-tedesco si comprende come il portatore per eccellenza dei valori metafisici della vita». ²¹⁴

Capitolo 4

La guerra, la rivoluzione, il complotto

1. La Rivoluzione di ottobre e il complotto «ebraico-bolscevico»

Dopo l'esperienza traumatica dell'intervento delle popolazioni di colore nel corso della prima guerra mondiale e quella, ancora più traumatica, della Rivoluzione di ottobre, con cui la Russia getta via, secondo l'espressione di Spengler, la maschera bianca, e cerca l'alleanza coi popoli e paesi coloniali, che invita alla ribellione contro i loro padroni, si diffonde massicciamente in Germania il tema dell'Occidente come fortezza minacciata da uno schieramento gigantesco di nemici, fra i quali sempre più fa capolino anche la figura dell'ebreo. Ma, prima di procedere oltre, nell'analisi degli sviluppi della *Kriegsideologie*, è bene premettere una considerazione di carattere generale. Come i *topoi* dell'«ideologia della guerra», così quelli che si diffondono a partire dallo sgomento suscitato dalla Rivoluzione di ottobre, non rimangono affatto confinati alla Germania, anche se qui finiscono con l'assumere un volto più torbido e col radicarsi più profondamente che altrove.

Anche a Ovest della Germania si diffonde l'angoscia del tramonto dell'Occidente e della civiltà in quanto tale. Secondo Churchill, i bolscevichi hanno riportato il loro paese, e minacciano di riportare gli altri, «in una condizione di barbarie (...) peggiore dell'età della pietra». Ad essere mobilitato dalla loro agitazione rivoluzionaria è il «sottomondo delle grandi città d'Europa e d'America». La condanna della metropoli o della città, come luogo privilegiato del sovversivismo e dello sradicamento, è un tema che vedremo svolgere un ruolo di grande rilievo nella cultura e pubblicistica tedesca. Ma, persino il tema di sapore vagamente nietzscheano del socialismo come rivolta degli schiavi sembra talvolta affiorare in certe formulazioni di Churchill.

Una minaccia così terribile contro l'Occidente e la civiltà non può non contare su trame segrete e complicità ramificate e nascoste. Ed ecco che la Rivoluzione di ottobre viene letta e denunciata come il risultato di un presunto complotto ebraico-bolscevico: questa la persuasione di una larghissima opinione pubblica, che investe paesi anche di consolidate tradizioni liberali (in Inghilterra, a quanto pare, sono «i tipografi ufficiali di Sua Maestà» a stampare i *Protocolli dei Savi di Sion*) e coinvolge personalità insospettite, di primo piano e di grande prestigio come, ad esempio, Winston Churchill, che chiama, infatti, alla lotta contro «la cospirazione mondiale per il rovesciamento della civiltà», già manifestatasi nel corso della Rivoluzione francese, e sempre col contributo di primo piano degli ebrei. L'antisemitismo valica persino l'Atlantico e raggiunge l'America: qui può contare sull'appoggio entusiastico di Henry Ford, autore di una sorta di *best-seller* dell'antisemitismo, subito tradotto in Germania, dove continua a incontrare grande successo, anche dopo che il magnate dell'industria automobilistica è costretto a fare marcia indietro dalla reazione verificatasi negli Stati Uniti.

La minaccia che pesa sull'Occidente ha di mira anche le peculiari tradizioni nazionali, sulle cui rovine i bolscevichi intendono edificare la «repubblica internazionale», largamente contaminata dall'ebraismo.¹ Ed ecco emergere un altro *topos* (quello dell'ebreo internazionale, o apolide) che celebrerà poi in Germania i suoi fasti di sangue. All'evoluzione ideologica di paesi come l'Inghilterra e gli Stati Uniti, era necessario accennare, sia pure in modo rapido e sommario, per comprendere meglio quello che si verifica in Germania. Diversamente, non si riuscirebbero a collocare adeguatamente fatti, almeno a prima vista, assai sorprendenti. Come vedremo nel paragrafo immediatamente successivo, nel 1933, a voler prendere le distanze dagli «antisemiti in Europa e in America», è Spengler, il quale, pure, saluta con calore la recente conquista nazista del potere e non è del tutto immune – è il meno che si possa dire – dalla malattia che, tuttavia, denuncia negli altri...

Sottolineare le dimensioni internazionali di certi fenomeni ideologici, non significa naturalmente negare la peculiarità, e la peculiare virulenza e brutalità che essi assumono, o finiscono con l'assumere in Germania, alla quale ora può tornare a rivolgersi la nostra attenzione, senza più il peso, forse, di consolidati stereotipi storiografici.

2. L'ebreo, la Zivilisation e la rivoluzione

Alla vigilia dello scoppio della prima guerra mondiale, quello che successivamente s'imporrà come uno dei protagonisti della *Kriegsideologie*, comincia ad applicare agli ebrei gli stereotipi che poi, nel corso del conflitto, investiranno i nemici della Germania. Nel 1911, agli occhi di Sombart, è soprattutto l'ebreo a incarnare in modo plastico le caratteristiche di quei «mercanti» (*Händler*) contro cui gli «eroi» tedeschi si apprestano a impegnarsi in una lotta mortale. E spirito mercantile è naturalmente sinonimo di attenzione esclusiva o premiente alla quantità, ai «numeri», all'«utilità», sinonimo di «razionalismo pratico»,² in ultima analisi di spirito banalistico e antimetafisico e di pensiero meramente calcolante.

E non è tutto: l'ebreo è il «rappresentante nato di una visione del mondo "liberale"»; non ha alcuna inclinazione per una «comunità» (*Gemeinwesen*) risultante da «rapporti di dipendenza fondati sulla persona», e mira invece esclusivamente allo «Stato costituzionale», nell'ambito del quale tutte le relazioni vengono ricondotte a rapporti giuridici chiaramente definiti e «gli uomini in carne e ossa, individualmente diversi» lasciano il posto a «cittadini solo astratti, coi loro diritti e doveri». Assieme al pensiero meramente calcolante, gli ebrei incarnano la *Gesellschaft*, un modello di società estrinseco e meccanico. E non potrebbe essere diversamente: quale senso della *Gemeinschaft* potrebbe esserci in un popolo che, nella sua storia, è passato dal deserto alla grande città, senza provar mai interesse per l'agricoltura, neppure là dove non sussistevano ostacoli di natura giuridica? «La grande città è l'immediata prosecuzione del deserto; l'una e l'altro sono ugualmente lontani dalla zolla fumante, ed entrambi costringono i loro abitanti a una vita nomade».⁴

Già alla vigilia e nel corso del conflitto mondiale, gli stereotipi della *Kriegsideologie* tendono a saldarsi con gli stereotipi dell'antisemitismo o antigioudaismo che comincia a montare, ma che diventa parossistico soprattutto a partire dagli sconvolgimenti che si verificano in Russia. Si comprende perché proprio la Germania è il paese in cui più profondamente attecchiscono le più diverse forme di antisemitismo e antigioudaismo, o più semplicemente di teoria del complotto. Intanto, aveva subito una disfatta nel corso di un conflitto che l'aveva visto isolato ad opera di un'amplessissima coalizione di nemici: «La ricerca storiografica

grafica chiarirà – aveva scritto Thomas Mann nel 1918 – il ruolo giocato dall'internazionale degli Illuminati (*internationales Illuminatum*) e dalla loggia mondiale dei massoni, con esclusione, s'intende, degli ingenui tedeschi, nello scatenamento della guerra mondiale, della guerra della *Zivilisation* contro la Germania». ⁵ Quest'ultima, peraltro, sente con maggiore intensità i contraccolpi degli sconvolgimenti in Russia, non solo a causa della sua vicinanza geografica, ma anche per il fatto che, a un anno di distanza dall'ottobre bolscevico, la dinastia degli Hohenzollern viene spazzata via da una rivoluzione, nella quale giocano, o sembrano giocare un ruolo di primo piano, gli intellettuali ebrei.

Sono gli anni in cui Thomas Mann, che si è ormai lasciato alle spalle la *Kriegsideologie*, invita appassionatamente i suoi connazionali a non considerare la repubblica nata dalla Rivoluzione di novembre come «una faccenda di giovinastri ebrei». ⁶ Sono gli anni in cui, per usare le parole di Marianne Weber, quanto mai diffusa è «l'exasperazione della popolazione contro i rivoluzionari e i loro capi ebrei stranieri (*fremdländisch*)» o meglio «estranei alla razza e al paese» (*Stamm- und Landfremde*). ⁷ Sono gli anni in cui lo stesso Max Weber, stando alla testimonianza della vedova, deplora il fatto che ci siano «tanti ebrei tra i capi rivoluzionari», anche se la comprensione della genesi storica di tale fenomeno immunizza da ogni forma di razzismo il grande sociologo, il quale, anzi, non nasconde il suo disprezzo per l'antisemitismo. ⁸ Resta tuttavia da spiegare il fatto della particolare inclinazione degli ebrei all'agitazione rivoluzionaria. È un problema a cui cerca di rispondere già *Economia e società*, che infatti sottolinea il ruolo che il *ressentiment*, ovvero la «consapevole o inconsapevole sete di vendetta» svolge nell'ambito della «religiosità di redenzione etica dell'ebraismo». Su questo aspetto, si insiste con grande vigore:

La religiosità dei *Salmi* è dominata dal bisogno di vendetta (...) La maggior parte dei *Salmi* (...) contiene visibilmente il rallegramento moralistico e la legittimazione di sentimenti aperti, o malamente occultati, di vendetta di un popolo-paria (...) Nella religiosità di tutto il mondo non esiste un dio universale di inesausta sete di vendetta come Jahvé. ⁹

Nel tracciare questa sua analisi, Weber si richiama esplicitamente a Nietzsche, e il filosofo impegnato a denunciare il *ressentiment* viene subito utilizzato da una larga pubblicistica per spiegare il fatto inquietante

dell'attiva partecipazione degli ebrei agli sconvolgimenti che infuriavano in Europa. Ecco che interviene un elemento nuovo: in quanto incarnazione del *ressentiment*, l'ebreo è il «rappresentante nato» non più del liberalismo, bensì del bolscevismo. Dopo la Rivoluzione di ottobre, Sombart non ha dubbi sul peso notevole in essa esercitato dagli ebrei. ¹⁰ Non si tratta di un caso: sono un popolo dominato dal *ressentiment*, che tende continuamente a «sconvolgere l'ordinamento sociale esistente» e che ha avuto e ha «un significato di straordinario rilievo per la costruzione del mondo concettuale socialista». ¹¹ D'altro canto, i movimenti rivoluzionari moderni non sono null'altro che la «secolarizzazione» del «chiliasmo religioso, almeno nella sua forma ebraico-cristiana». ¹²

Anche in questo caso, evidente ed esplicitamente dichiarata è la presenza di Nietzsche, il quale, pur del tutto estraneo all'antisemitismo in senso stretto, esso stesso considerato infetto da *ressentiment* plebeo («Gli antisemiti non perdonano agli ebrei il fatto che hanno "spirito" e denaro. Antisemiti: un nome per i "malriusciti"»), ¹³ tuttavia, con la sua denuncia della modernità e del ruolo in essa svolto dagli ebrei, ha contribuito in misura notevole all'elaborazione dei temi classici della polemica antiggiudaica. Sono gli ebrei a essere da lui considerati il «popolo *par excellence* del *ressentiment*», il popolo col quale «inizia la rivolta degli schiavi nella morale»; ¹⁴ e, non a caso, il filosofo grida al giudaismo, anche quando sorprende o crede di sorprendere il risentimento plebeo in autori come Socrate e Platone. ¹⁵

Noterà più tardi con finezza Thomas Mann, con l'occhio rivolto alla vicenda politica e culturale del Terzo Reich che si era da poco conclusa: «Lontano da ogni antisemitismo razziale, Nietzsche vede tuttavia nell'ebraismo la culla del cristianesimo, e in questo, a ragione ma con orrore, il seme della democrazia, della Rivoluzione francese e delle odiate "idee moderne" che egli, con parole di fuoco, marchia come morale del gregge». ¹⁶ Di motivi chiaramente desunti da Nietzsche si alimenta l'antigiudaismo (preferiamo riservare al razzismo biologico il termine di antisemitismo) degli anni che stiamo esaminando. L'abbiamo notato per Sombart, possiamo notarlo per Spengler. Quest'ultimo, già nella fase iniziale della guerra mondiale, allude al ruolo giocato dai «nichilisti ebrei» nell'agitazione pacifista precedente lo scoppio del conflitto, un ruolo che è bene non dimenticare nonostante il successivo, generalizzato, zelo patriottico. ¹⁷ Subito

dopo la disfatta, la «stampa ebraica» viene considerata corresponsabile degli sconvolgimenti che dilanano la Germania,¹⁸ e gli ebrei del processo rivoluzionario del mondo contemporaneo, dalla Comune di Parigi¹⁹ sino alla «furia bolscevica» di cui essi avrebbero dato prova in occasione del rovesciamento del dominio zarista.²⁰ È soprattutto interessante il modo in cui Spengler spiega gli sconvolgimenti in Russia: «L'odio originario dell'apocalisse contro la cultura antica, e qualcosa della torbida esasperazione del tempo dei Maccabei e, molto più tardi, della sollevazione che condusse alla distruzione di Gerusalemme, è sicuramente a fondamento di ogni bolscevismo». ²¹ È evidente la presenza di Nietzsche, che agisce anche nella lettura del socialismo e del comunismo come espressione del *ressentiment*, ovvero della «*revanche* sociale», e come messianismo mirante, invece che al «giudizio universale», al rovesciamento o al «crollo della società borghese». ²²

Sarebbe tuttavia improprio parlare a tale proposito di antisemitismo in senso stretto, cioè biologico e razziale, ché Spengler considera «folle» lo «slogan» della contrapposizione tra «ariani e semiti», ²³ e, anzi, contro di esso, s'impegna in una polemica esplicita, tanto più significativa e inequivocabile, perché coincide con l'avvento del nazismo al potere:

Quando qui si parla di razza – osserva in *Anni decisivi* – non la si intende secondo la moda odierna degli antisemiti in Europa o in America, e cioè in senso darwinistico e materialistico. L'unità razziale è una parola d'ordine grottesca, in considerazione del fatto che, da millenni, tutti i ceppi e tutte le stirpi si sono mescolate, e proprio le stirpi guerriere, sane e ricche di futuro hanno sempre incorporato volentieri uno straniero, allorché era «di razza», a qualunque razza egli appartenesse. ²⁴

Nonostante tutto, troppo vivo era in Spengler il senso della storia perché potesse cadere in un volgare biologismo. La Rivoluzione di ottobre non è da ridurre alla degenerazione o macchinazione di una razza orientale o semitica: il bolscevismo «è in realtà sorto in Europa, e con necessità consequenziale, come ultima fase della democrazia liberale del 1770 e trionfo ultimo del razionalismo politico». ²⁵

E tuttavia: Spengler poteva ben prendere le distanze dall'antisemitismo e polemizzare energicamente contro di esso, ma la sua insistenza sulla continuità, sia pure solo culturale e non biologico-razziale, della modernità, dalle sue origini ebraico-cristiane sino al bolscevismo, lo riavvicinava oggettivamente al nazismo. ²⁶ Il quale ultimo, ac-

canto a motivi desunti da Nietzsche, sviluppa e radicalizza un tema del tutto estraneo al filosofo, ma che risale alla *Kriegsideologie*. Già nel 1911, Sombart osserva che gli ebrei non hanno il senso della peculiarità storica irriducibile di un determinato popolo, ma tutto livellano e dissolvono in «un'unica grande umanità (...) che a sua volta non è null'altro che una somma di unità prive di qualità». ²⁷ Essi sono caratterizzati – rincara Sombart dopo la guerra – da una «costituzione spirituale priva di radici»; manca loro la sensibilità per tutto ciò che è «storicamente tramandato», «il senso per ciò che è cresciuto, è divenuto, per ciò che è "organico", per la società storica e i suoi portatori, per il popolo concretamente individuale con la sua storia unica». ²⁸ Potremmo dire, facendo ricorso a un linguaggio caro soprattutto ad altri autori di questo periodo, che all'ebreo manca il senso della «storicità». E questa è anche l'opinione di Spengler, per il quale l'ebreo ha perso ogni contatto con la «campagna»: «il più piccolo dei ghetti è pur sempre un pezzo, povero quanto si voglia, di metropoli». Persino quando, abbandonando, almeno in apparenza, la sua vocazione al nomadismo, l'ebreo «si considera membro del popolo ospitante ed è partecipe del suo destino, tuttavia, come si è verificato in molti paesi nel 1914, non lo vive come il *proprio* destino, ma si limita, invece, a prendere posizione a suo favore, giudica come uno spettatore interessato, ma gli resta costantemente inaccessibile il senso ultimo di ciò per cui si combatte». ²⁹

Destino, *Geschick*: ecco riemergere un'altra parola chiave della *Kriegsideologie*, e l'ebreo viene considerato privo di «storicità» e di «destino» alla stessa stregua dei nemici della Germania. Si potrebbe dire che è il tipico rappresentante della *Zivilisation*. Non a caso si entusiasma facilmente per la parola «internazionale»: è per questo che finisce con l'agire oggettivamente in senso «distruttore» sulla cultura del paese in cui vive, allo stesso modo in cui «distruttrice» si presenta la «cultura occidentale nei suoi territori coloniali». ³⁰ A questo punto, l'ebreo finisce con l'incarnare la figura del sovversivo in quanto tale; prima la guerra e la necessità di mobilitazione totale e di vigilanza su ogni soldato e cittadino, poi la rivoluzione e l'angoscia provocata da sconvolgimenti repentini e devastanti, tutto ciò stimola un antigioiudaismo e antisemitismo più o meno virulento che crede di poter individuare nell'ebreo (apolide, sradicato, senza legami con la campagna e a suo agio nell'anonimato della metropoli) il veicolo privile-



giato, o, nel razzismo biologico, il vero e proprio virus del contagio sovversivo che devasta l'Occidente. Abbiamo distinto tra i due fenomeni, ma è appena il caso di aggiungere che il confine tra antigioiudismo e antisemitismo è labile e incerto, come dimostra in particolare il caso di Sombart che certo si preoccupa di fondare storicamente i suoi stereotipi e che però considera «irrisolta» la questione se «è stato il carattere ebreo a "causare" il ghetto, o il ghetto il carattere ebreo». ³¹ La psicologia dei popoli è qui sul punto di smarrire ogni parvenza di fondamento storico e di assumere uno spessore e una gravità naturalistica, con venature tendenzialmente razzistiche.

3. Gli ebrei e la comunità senza suolo

A favorire il rafforzamento delle correnti antigioiudaiche e antisemite, già profondamente radicate in Germania, ma che cominciano a diventare virulente in ogni caso a partire dalla *Kriegsideologie*, contribuisce anche l'evoluzione che nel frattempo si verifica in settori non trascurabili della cultura ebraica. Conviene soffermarsi un attimo su un fatto singolare e sorprendente. Negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale, a richiamarsi alla «comunità», e persino alla «comunità del sangue», sono talvolta gli esponenti del popolo che poi sarebbe divenuto la vittima sacrificale della *Gemeinschaft* nazista. È il caso di Martin Buber che, nel 1920, indica nella «comunità del sangue» (*Gemeinschaft des Blutes*) il fondamento indispensabile dell'identità spirituale ebraica. ³² È il caso, soprattutto, di Franz Rosenzweig che celebra nel popolo ebraico, senza terra ed esule e perseguitato, l'unico popolo che possa realmente richiamarsi alla «comunità di sangue». Gli altri popoli,

i popoli del mondo non possono accontentarsi della comunanza di sangue; essi affondano le loro radici nella notte della terra, di per sé morta ma tuttavia datrice di vita e dalla sua durata traggono garanzia della propria. Al suolo e al suo dominio, al territorio, si ancora saldamente la loro volontà di eternità (...) Noi soltanto confidiamo nel sangue e lasciamo la terra. ³³

Qui, la «comunità del sangue» è la confutazione dell'ideologia del sangue e del suolo, del *Blut und Boden*. Essere liberi dal legame costituito dal suolo significa anche essere estranei alla logica del «dominio», che il suolo e la lotta per il suolo inevitabilmente compor-

tano. Ed è anche per questo che, secondo Rosenzweig, «l'ebreo è davvero l'unico uomo che, nel mondo cristiano, non può prendere sul serio la guerra e quindi egli è l'unico "pacifista" autentico». ³⁴ Anche per Buber, la comunità del sangue propria del popolo ebraico ha la peculiarità di non essere legata alla «zolla», di non essere «radicata nel suolo» (*bodenständig*); essa è priva cioè di ogni elemento naturalistico; ³⁵ proprio per questo, è il popolo ebraico a incarnare, più profondamente e intensamente di ogni altro, l'aspirazione all'unificazione e all'unità dell'umanità. ³⁶

L'esperienza traumatica della prima guerra mondiale manifesta qui conseguenze contraddittorie. Per un verso, ci imbattiamo ancora una volta nella ricerca dolorosa delle radici, di un punto fermo capace di garantire l'identità spirituale negli sconvolgimenti e nelle sofferenze del tempo. Ed ecco allora la teorizzazione della tradizione come di una «catena», nell'ambito della quale ogni individuo è «un membro necessario», e del sangue come «lo strato più profondo e più possente dell'anima» (*die tiefste Machtschicht der Seele*). ³⁷ Fa pensare a Edmund Burke la celebrazione di una «comunità di uomini che furono, sono e saranno, una comunità di morti, viventi e non ancora nati». ³⁸ E, in effetti, il grande profeta del tradizionalismo e della lotta contro le idee «astratte» e dissolutive della Rivoluzione francese sembra ben essere presente in questi anni, in Germania (cfr. *supra*, cap. 3, § 1 e *infra*, cap. 7, § 6). Ovviamente, nell'ambito di tale *Gemeinschaft*, così intimamente e intensamente vissuta, anche per Buber non c'è posto per l'«arte del contratto» (*Vertragskunst*), che appare dissacrante e banausica, e a cui viene contrapposta la «forza del sacrificio». Sono temi che ormai conosciamo, e familiare c'è pure la contrapposizione della «vita eroica», della «vita incondizionata» al banale «piccolo "progresso"», nonché della «potenza dell'anima» all'ancor più banale «affaccendarsi» (*Betriebsamkeit*). Non a caso, l'autore celebrato in questo contesto è, ancora una volta, Friedrich Nietzsche. ³⁹ Buber si spinge persino a condannare, e proprio con riferimento agli ebrei, «l'intellettualità» (*Intellektualität*) estranea alla vita, priva di equilibrio e per così dire disorganica, ⁴⁰ e cioè gli intellettuali sradicati e sordi o estranei ai valori della *Gemeinschaft*.

E tuttavia, questo è solo un aspetto. Per un altro verso, è da notare che la comunità ora teorizzata e celebrata non solo è priva di ogni significato guerresco, ma è pensata in netta contrapposizione per

l'appunto al mondo profano che aveva provocato l'immane massacro. Risultano così ulteriormente accentuate le tendenze pacifiste che non pochi intellettuali ebrei avevano cominciato a manifestare già al momento dello scoppio e nel corso della guerra.⁴¹ Può essere interessante esaminare a questo proposito l'evoluzione di Rosenzweig che, negli anni del conflitto e del corale entusiasmo patriottico, aveva anch'egli avvertito l'influenza della *Kriegsideologie*. Si era rifiutato, infatti, di considerare la guerra «più immorale (ovvero più «irreligiosa») della pace» e aveva anzi celebrato la «capacità di soffrire (l'eroismo)» del guerriero, e persino la sua più profonda umanità: «Gli animali non conducono guerra alcuna, così come non pregano, non ridono, e sono incapaci di poesia».⁴² Successivamente, si assiste invece a un rovesciamento della *Kriegsideologie* operato attraverso il suo medesimo linguaggio.

È appena il caso di aggiungere che tale rovesciamento finisce col rafforzare la convinzione, che sempre più capillarmente permea gli ambienti sciovinisti o dichiaratamente antiggiudaici e antisemiti, della sostanziale estraneità degli ebrei all'autentica *Gemeinschaft* tedesca. La celebrazione della comunità senza suolo non poteva non apparire sospetta. Riprendiamo la lettura di Rosenzweig:

Attorno alla terra della patria scorre il sangue dei suoi figli; essi infatti non confidano in una comunità viva del sangue, che non sia ancorata al saldo suolo della terra. Noi soltanto confidammo nel sangue e lasciammo la terra; così risparmiammo il prezioso succo della vita, che ci offriva garanzia della nostra stessa eternità e, unici tra tutti i popoli della terra, separammo il nostro elemento vitale da ogni comunanza con ciò che è morto. Infatti la terra nutre, ma al tempo stesso lega (...). E la patria, in cui la vita di un popolo del mondo prende dimora e scava il suo solco nella terra, fin quasi a dimenticare che essere un popolo vuol dire anche qualcos'altro che non il semplice essere insediati in un paese, per il popolo eterno la patria non diviene mai sua in tal senso; a lui non è concesso incanagliarsi a casa propria, ma mantiene sempre l'indipendenza di un viaggiatore.⁴³

E Buber osserva a sua volta che per l'ebreo «mancano tutti gli elementi che potrebbero costituire la nazione e renderla per lui una realtà: il paese, la lingua, le forme vitali».⁴⁴ Dal punto di vista degli ambienti più accesamente sciovinisti o dichiaratamente antiggiudaici e antisemiti, si trattava di una confessione preziosa e gravida di conseguenze.

4. Occidente e giudaismo: Jaspers e Heidegger

Possiamo ora passare a esaminare l'atteggiamento assunto da Jaspers e Heidegger in relazione alla «questione ebraica». Per il primo sembra persino superfluo porsi il problema: secondo Lukács non avrebbe aderito al regime nazista semplicemente «per ragioni di carattere privato» (il riferimento è alla moglie ebrea del filosofo).⁴⁵ Epperò, è interessante vedere come queste «ragioni di carattere privato» trovino una qualche eco anche sul piano filosofico. Jaspers critica esplicitamente la «teoria della razza».⁴⁶ Soprattutto insiste sul fatto che alle origini dell'Occidente non ci sono solo i «filosofi greci», ma anche i «profeti ebrei»;⁴⁷ e la filosofia, l'autentica filosofia, deve sì saper ereditare, come già sappiamo, «l'atteggiamento dell'eroico animo nordico», ma altresì, assieme alla «chiarezza del pensiero greco», anche «la profondità dell'anima giudaica».⁴⁸ Nettissima è dunque la condanna dell'antisemitismo, che pure, come abbiamo visto, contagia o lambisce ambienti e correnti estranee al nazismo.

E tuttavia, nonostante questa insistenza sulle radici anche ebraiche della cultura occidentale, nel 1938, Jaspers sembra stranamente riecheggiare alcuni motivi della polemica antiggiudaica. Riporta diffusamente brani in cui Nietzsche denuncia negli ebrei il popolo-protagonista della rivolta degli schiavi, quello in cui ha preso corpo «l'istinto del *ressentiment* divenuto genio». Non sembra che si tratti di una semplice esposizione. A tale citazione testuale, e ad altre dello stesso tenore, fa seguito un commento caloroso, dal quale sembra potersi desumere l'identificazione, su questo punto, dell'interprete col filosofo, da lui indagato, che descrive con tale ricchezza di particolari il contributo degli ebrei al rovesciamento dei tradizionali valori aristocratici. La negazione e diffamazione del mondo, propria del cristianesimo, trova «la sua origine immediata nel *giudaismo*. Nella concentrazione e nell'intensità dei suoi motivi ultimi, il cristianesimo è un fenomeno totalmente giudaico».⁴⁹ Si tratta solo di un commento distaccato? In realtà, almeno un merito Jaspers sembra riconoscerlo a Nietzsche, ed è per l'appunto la «scoperta psicologica» delle conseguenze devastanti del *ressentiment*, la chiarificazione della «trama complessa degli effetti del *ressentiment* (...) che può trascinare nei suoi stravolgimenti tutti i giudizi di valore».⁵⁰

Non è paradossale e contraddittorio voler cercare motivi antiggiudaici in un filosofo che, se non altro per ragioni familiari, è portato a sentire come propria la sorte degli ebrei? Per di più sono gli anni in cui egli avverte su di sé, immediatamente e dolorosamente, le conseguenze dell'antisemitismo del regime. Gli è stata ormai sottratta la cattedra universitaria, e sua moglie – riferisce Marianne Weber – preferisce condurre una vita assolutamente ritirata, «per non mettere in pericolo gli altri». ⁵¹ Epperò, a mettere in guardia contro il pericolo di schematismo e semplicismo, qui in agguato più che mai, può bastare l'esempio di Bergson, ebreo a tutti gli effetti, e che, tuttavia, si rammarica, nel suo testamento spirituale, del grave contributo dato dalla sua stirpe alla Rivoluzione di ottobre. ⁵² L'ostilità, la discriminazione, l'oppressione crescente di cui erano oggetto, non immunizzava automaticamente gli ebrei dagli stereotipi antiggiudaici che imperversavano più che mai a partire dagli sconvolgimenti rivoluzionari in Russia e nell'Europa centrale. D'altro canto, proprio tali avvenimenti potevano stimolare circoli e autori ebraici attestati su posizioni conservatrici o moderate a prendere le distanze dall'attiva partecipazione della minoranza ebraica all'agitazione e alla lotta rivoluzionaria destinata a spazzar via quei regimi che la discriminavano e l'opprimevano. E tale presa di distanza, con le distinzioni che essa comportava o suggeriva nella valutazione del ruolo della comunità ebraica, poteva talvolta essere avvertita e considerata come la piattaforma più adeguata per contrastare l'antisemitismo montante, o, almeno, le sue espressioni più odiose.

Per quanto riguarda Jaspers, è da notare che, prima di essere pubblicato, il testo su *Nietzsche e il cristianesimo* viene letto nel salotto di Marianne Weber, certo tutt'altro che incline all'antisemitismo – a parte tutto, lei stessa ha una nuora «non ariana» ⁵³ – e di cui, tuttavia, abbiamo visto alcuni umori ed espressioni di tenore antiggiudaico. Naturalmente, il filosofo continua a essere in netta opposizione all'antisemitismo anche nel testo che abbiamo appena esaminato; e non poteva certo risultare accetta ai nazisti l'affermazione secondo cui gli ebrei sarebbero divenuti protagonisti della rivolta degli schiavi solo dopo aver rinnegato «il loro proprio passato, eroico e guerriero». ⁵⁴ Resta tuttavia il fatto che la persistente denuncia della modernità comporta l'incontro col Nietzsche che, nell'inseguire sin nelle sue remote origini la rivolta degli schiavi, procede a una resa

dei conti col *ressentiment* presente nel cristianesimo e nel giudaismo. Jaspers si preoccupa di distinguere tra Gesù da una parte e cristianità storica dall'altra, tra giudaismo originario e la «falsificazione della storia d'Israele ad opera dei preti giudaici»; ⁵⁵ e con questa distinzione, che si sforza di attribuire allo stesso Nietzsche, Jaspers si preoccupa manifestamente di distinguersi, a sua volta, dal nazismo, certo poco propenso a salvare qualcosa nel cristianesimo, o, peggio, nel giudaismo. E tuttavia l'interprete continua a essere d'accordo col filosofo da lui indagato sul fatto che nello «spirito della democrazia moderna», negli «ideali d'uguaglianza», «nel liberalismo, nel socialismo, nella democrazia», continuano ad agire gli «originari stravolgimenti della tarda antichità, giudaici, cristiani». ⁵⁶ In questo senso, la persistente critica della modernità, se può ben essere compatibile col netto rifiuto dell'antisemitismo, rende difficile anche a Jaspers una netta demarcazione rispetto all'antigiudaismo.

Possiamo ora procedere all'analisi dell'atteggiamento di Heidegger. Su questo punto, la polemica divampa più aspra forse che su qualsiasi altro aspetto del contenzioso relativo al rapporto tra il filosofo e il nazismo. Per parte nostra, piuttosto che impegnarci nella guerra condotta a colpi di citazione di questa o quella delle contrapposte testimonianze, riteniamo più proficuo procedere a una chiarificazione preliminare delle categorie che vengono o dovrebbero essere fatte intervenire nel dibattito in questione. Il razzismo biologico sembra senza dubbio estraneo a Heidegger che, già prima dello scoppio del secondo conflitto mondiale, con trasparente riferimento al razzismo imperante, condanna il fatto per cui «sangue e razza assurgono a veicoli della storia», ⁵⁷ e che tale condanna radicalizza ulteriormente, come vedremo, negli anni successivi (cfr. *infra*, cap. 6, § 5).

Per un altro verso, anche Heidegger è dell'opinione per cui «il bolscevismo è in effetti giudaico»: ⁵⁸ una tesi che – è stato fatto notare – ci conduce nelle vicinanze di Hitler e dei suoi ispiratori e ideologi. ⁵⁹ Si tratta di una osservazione incontestabile, epperò bisognosa di due precisazioni: siamo in presenza di un tema non certo confinato negli ambienti del nazismo, e di un tema che viene trattato dal filosofo in modo diverso che dall'ideologia ufficiale del regime e, anzi, con qualche spunto polemico nei suoi confronti. La linea di continuità tracciata da Hitler, o da Rosenberg, è di carattere razziale; in questo ambito, il bolscevismo è da considerare come una malattia

introdotta sul corpo sano dell'Occidente ad opera di un agente patogeno esterno, per l'appunto l'ebreo.⁶⁰ Contro questa tesi sembra polemizzare Heidegger, allorché osserva che il bolscevismo, in quanto «forma finale del marxismo, non ha essenzialmente a che fare né col giudaismo né col popolo russo» (profondamente spiritualista), ma «è originariamente occidentale, una possibilità europea». È anzi il risultato di tutta la storia dell'Occidente:

l'avvento delle masse, l'industria, la tecnica, l'estinzione del cristianesimo; certo, dato che il dominio della ragione in quanto livellamento di tutti è solo la conseguenza del cristianesimo e questo è in fondo di origine ebraica (cfr. il pensiero di Nietzsche sulla rivolta degli schiavi nella morale), il bolscevismo è in effetti giudaico; ma allora anche il cristianesimo è in fondo bolscevico! E quali decisioni diventano a partire da ciò necessarie?»⁶¹

Dunque, il problema non può essere risolto con l'isolamento o l'estirpazione del presunto agente patogeno esterno. In questo senso, il rifiuto dell'antisemitismo è netto: per fare i conti definitivamente con la democrazia e il bolscevismo, è necessario, invece, procedere a una rilettura impietosa della storia dell'Occidente e della modernità, a partire già dal cristianesimo, di cui però viene subito sottolineata l'origine ebraica. Ed è così che il rifiuto dell'antisemitismo si salda strettamente con l'antigiudaismo. Come conferma ulteriormente il richiamo esplicito a Nietzsche e alla sua denuncia del ruolo ebraico nella rivolta degli schiavi. Come in Jaspers, anche in Heidegger, il rifiuto radicale della modernità a partire dal cristianesimo comporta l'incontro, più o meno ampio o profondo, con l'antigiudaismo. E nel secondo, ancor più che nel primo, l'aspra condanna del liberalismo, della democrazia, del socialismo è al tempo stesso la messa in stato d'accusa del cristianesimo (e dell'ebraismo) di cui quei movimenti vengono considerati, sempre sulla scia di Nietzsche, come la superficiale secolarizzazione.

Abbiamo visto Sombart e Spengler denunciare il nomadismo apolide dell'ebreo incapace di legarsi in modo autentico e intimo a una concreta realtà storica e organica. È in questo medesimo contesto culturale che va collocata la denuncia che, secondo una testimonianza di Jaspers, Heidegger avrebbe fatto, poco dopo la conquista nazista del potere, della «pericolosa associazione internazionalismo o cosmopolitismo appare sospetto. In questo senso, Thomas Mann, nel 1918,

punta il dito contro le manovre o il complotto antitedesco della massoneria internazionale e Husserl, nel dopoguerra, se la prende, nel corso di un colloquio cui abbiamo già fatto riferimento (cfr. *supra*, cap. 2, § 1), con l'«internazionale cattolica»; al filosofo ebreo l'interlocutore cattolico risponde per le rime, alludendo a sua volta al ruolo oscuro svolto, sempre durante la guerra, dagli ebrei.⁶³ A Heidegger risulta sospetta sia l'internazionale cattolica che quella ebraica, per non parlare, s'intende, di quella comunista. Alcuni mesi prima del crollo della Repubblica di Weimar, così descrive il panorama politico del suo paese: i tedeschi, eredi della grecità, di fronte alle manovre di Roma (il partito cattolico del Centro) e Mosca (il partito comunista).⁶⁴

Ben si comprende allora il pathos della storicità peculiare e irriducibile di ogni paese, ed è proprio in ciò che lo stesso filosofo individua, nel 1936, la ragione profonda del suo incontro col nazismo, anche se è da aggiungere che tale categoria lo immunizza al tempo stesso dal biologismo razzista che ai suoi occhi non poteva non apparire responsabile della «*idolatrizzazione e innalzamento ad incondizionato delle condizioni* dell'essere storico, ad esempio dell'elemento *völkisch*, con tutta la sua ambiguità» e, quindi, responsabile, in ultima analisi, della distorsione e dello svuotamento naturalistico della stessa categoria di storicità.⁶⁵ È per questo che, anche nel caso di Heidegger, preferiamo parlare di antigiudaismo. Che però può assumere forme assai diverse, dall'eco, che è possibile cogliere persino in Jaspers, del *topos* del sovversivismo ebraico, fino all'appoggio che Heidegger fornisce a odiose misure di discriminazione. In una lettera del 1929, pur prendendo le distanze da ogni «campagna d'odio» (*Hetze*), il filosofo sottolinea la necessità di opporsi alla «crescente giudaizzazione (*Verjudung*) in senso stretto e lato» della «vita spirituale tedesca», cui invece bisogna ridare saldezza radicandola in forze autenticamente tedesche.⁶⁶ Nell'aprile di quattro anni dopo, la moglie, ma d'accordo e a nome dell'allora rettore dell'università di Friburgo, esprime il suo consenso, forse un po' sofferto, per la «legge nuova, dura, razionale dal punto dei tedeschi», in base alla quale anche il figlio di Husserl, Gerhart, che pure era invalido della Grande guerra, perdeva, in quanto ebreo, la sua cattedra di diritto civile.⁶⁷

Il pathos della peculiare storicità *tedesca* – l'aggettivo è ben sottolineato nella lettera del 1929 – spinge il filosofo ad appoggiare al-

meno le prime misure di de-emancipazione messe in atto dal Terzo Reich ai danni di un gruppo etnico considerato fundamentalmente estraneo alla Germania. Viene così ripercorsa a ritroso la via che aveva condotto l'odiata Rivoluzione francese a proclamare, nel 1791, l'emancipazione degli ebrei.

5. Schmitt e la teoria del complotto ebraico

I temi tradizionali dell'antigiudaismo sono ben presenti in Carl Schmitt. L'ebreo è «un parassita e autentico mercante»;⁶⁸ gli manca «ogni rapporto naturale col suolo concreto»;⁶⁹ in quanto sradicato, è incline all'intellettualismo astratto, anzi alla «dialettica giudaica» – e qui il politologo si richiama esplicitamente al *Mein Kampf*.⁷⁰ Ma l'antigiudaismo di Schmitt appare subito carico di elementi grevamente naturalistici: un abisso invalicabile separa il «pensiero giuridico» degli ebrei dal «sentimento del diritto e della legge dell'uomo tedesco». C'è incomunicabilità tra gli ebrei e «la nostra stirpe (*Art*)». Chi ha compreso questa verità, sa ormai cos'è la razza». ⁷¹

Le dichiarazioni sopra riportate sono tutte successive al 1935 e alle leggi di Norimberga. L'avvenuta de-emancipazione degli ebrei non sembra essere sufficiente. Essi continuano a costituire un pericolo per il fatto di essere in un «rapporto parassitario, tattico e mercantile coi valori spirituali tedeschi»; sono inoltre – e di nuovo viene citato Hitler – i nemici dichiarati della peculiarità e della autonomia «produttività *völkisch*» di ogni popolo.⁷² Schmitt chiama a una lotta senza quartiere, almeno sul piano culturale: «Sarebbe francamente irresponsabile citare un autore tedesco come punto di riferimento o comunque come una sorta di autorità in un determinato campo». C'è una precisa «questione delle citazioni», ed essa dev'essere trattata correttamente e rigorosamente: «Un autore ebreo, anche se viene citato, è per noi un autore ebreo (...) Se è necessario, per motivi scientifici, citare autori ebrei, bisogna sempre apporre l'aggiunta "ebreo". Già solo dalla parola "ebreo" scaturirà un esorcismo salutare». ⁷³

Chiaramente, Schmitt va ben oltre Heidegger, il quale ultimo non sembra voler seguire le indicazioni date dal primo per quanto riguarda le pubblicazioni di carattere giuridico. Se anche scompare, nell'edizione di *Essere e tempo* del 1941, la dedica a Husserl, l'ex maestro continua tuttavia a essere citato con calore e, comunque, senza quella

infamante stella di David che Schmitt pretende di apporre e, in effetti, appone su ogni autore ebreo che incontra. Eccolo allora parlare dell'«ebreo Laski»,⁷⁴ dell'«ebreo Moses Mendelsohn» e del «filosofo ebreo Friedrich Julius Stahl-Jolson». ⁷⁵

Quando è possibile, bisogna sempre indicare l'originario cognome ebraico. E questo per evitare che la cultura tedesca risulti «infetta» (*infiziert*), per bloccare, dunque, la silenziosa infezione portata avanti da un popolo abituato a camuffarsi e mascherarsi,⁷⁶ come dimostra in modo esemplare il caso di Stahl-Jolson, il quale «lavora (...) secondo la linea complessiva del suo popolo, cioè nella doppiezza di un'esistenza di maschere che diventa tanto più orribile quanto più, disperatamente, vuol essere qualcosa d'altro da ciò che è». Solo apparentemente, l'autore in questione è un conservatore; in realtà agisce anche lui in senso dissolutore come «Rothschild, Karl Marx, Börne, Heine, Meyerbeer e molti altri (...) Stahl-Jolson è l'esponente più audace di questo fronte ebraico, poiché si infiltra dentro lo Stato prussiano e dentro la Chiesa evangelica». ⁷⁷

Emerge ormai con chiarezza la teoria del complotto. È una consapevole doppiezza quella di Stahl-Jolson, oppure si può supporre in lui qualcosa che rassomiglia alla buona fede? A tale domanda, Schmitt così risponde: «Si sottolinea sempre che quest'uomo sarebbe stato "soggettivamente sincero". Può essere, ma devo aggiungere che io non sono in grado di guardare nell'anima di questo ebreo e che, in generale, noi non abbiamo alcun accesso all'essenza più intima degli ebrei». ⁷⁸ È una dichiarazione che deve aver suscitato perplessità in qualche isolato studioso della Germania del 1936. Certo è che, meno di due anni dopo, Schmitt sente il bisogno di replicare a chi, per quella dichiarazione, l'aveva «coperto di fango»; e allora, per dissipare ogni dubbio, una nota al libro su Hobbes rivela che il nipote di Stahl, dopo la morte di quest'ultimo, «ha dato alle fiamme tutte le lettere di suo zio», col pretesto che erano «illeggibili». ⁷⁹ A questo punto, la natura intimamente doppia e complottatrice di Stahl-Jolson sembrerebbe essere ampiamente dimostrata.

Si direbbe che tutta la storia della cultura moderna sia attraversata, se non da un vero e proprio complotto, dall'azione comunque misteriosa e inquietante di autori e ambienti ebraici. Come spiegare diversamente la dissoluzione in chiave liberale che il «filosofo ebreo» Spinoza riesce a operare della teoria di Hobbes? «Un piccolo movi-

mento di concetti, un'inversione derivante dall'esistenza ebraica, e, con la più semplice consequenzialità, nel giro di pochi anni si è compiuta la svolta decisiva nel destino del Leviatano». D'altro canto, è stato per l'appunto «uno studioso ebraico» del rapporto Hobbes-Spinoza, è stato Leo Strauss a sottolineare che lo stesso filosofo inglese indica «negli ebrei gli effettivi promotori della distinzione – seviziosa e sovvertitrice dello Stato – tra religione e politica».⁸⁰

La vittima principale di questo complotto, o di questa sinistra attività, è, naturalmente, la Germania. Schmitt cita, a tale proposito, le parole pronunciate, nel 1866, nel corso del conflitto costituzionale in Prussia, da un autorevole deputato ebreo, Eduard Simson. Rivolgendosi a Bismarck, alle sue prime prove come cancelliere di ferro, il rappresentante dell'opposizione liberale osserva: «Lei è in lotta con le potenze (*Mächte*) spirituali ed etiche del presente; prima o dopo, dovrà cedere a queste potenze di cui Lei sottovaluta il peso e il significato». Ed ecco il commento di Schmitt: «I liberali tedeschi che applaudirono con ingenuo entusiasmo queste parole di significato oscuro, avevano bendati gli occhi e le orecchie. Così, la lotta di quelle "potenze spirituali ed etiche" si sviluppò in modo ad essi invisibile e inafferrabile, finché parve compiuta la sconfitta della Germania nel 1918».⁸¹ In questa prospettiva, il crollo del Secondo Reich si rivela essere il risultato del complotto ebraico che, peraltro, ha anche una dimensione internazionale e si manifesta, infatti, già nello scatenamento del primo conflitto mondiale. Parlando delle «interpretazioni ebraiche del Leviatano e di Behemoth», Schmitt osserva che esse descrivono

la storia del mondo (...) come un combattimento dei popoli pagani gli uni contro gli altri. In particolare, la lotta si svolge tra Leviatano – le potenze marittime – e Behemoth – le potenze terrestri –: Behemoth cerca di squarciare il Leviatano con le corna, mentre Leviatano con le sue pinne ottura la bocca e le narici di Behemoth, uccidendolo, il che tra l'altro è una bella immagine dello strangolamento di una potenza terrestre con un blocco navale.⁸²

Lo scontro tra Inghilterra (Leviatano) e Germania (Behemoth) e la finale sconfitta di quest'ultima, in seguito anche a un blocco navale, che Schmitt non cessa fino all'ultimo di denunciare come contrario al diritto internazionale ed espressione di guerra totale (cfr. *infra*, cap. 6, §§ 6 sg.), tutto ciò sembra trovare la sua prefigurazione già in testi remoti e apparentemente privi di riferimento alla vita politica e che

però, pazientemente interrogati, rivelano un significato sinistro e sorprendentemente attuale.

Dopo l'allusiva descrizione dello scontro tra Inghilterra e Germania nel corso del primo conflitto mondiale, Schmitt, proseguendo nell'esposizione del contenuto delle «interpretazioni ebraiche del Leviatano e di Behemoth», ma continuando ad alludere al presente, così prosegue: «Ma gli ebrei se ne stanno da parte, a guardare come i popoli della Terra si uccidono a vicenda: per loro questi reciproci "macelli e sgozzamenti" sono legali e "koscher". Perciò essi si cibano della carne dei popoli uccisi e ne traggono vita».⁸³ Analogamente, la denuncia già vista della presunta «lotta» che le «potenze spirituali ed etiche», cioè l'ebraismo, avevano scatenato, già nell'Ottocento, contro il Secondo Reich, fino al suo annientamento nel 1918, si conclude con questa ulteriore osservazione: «Oggi, dopo il rinnovamento della forza popolare tedesca ad opera di Adolf Hitler, questa medesima lotta diviene aperta nella misura in cui ha raggiunto dimensioni politiche mondiali».⁸⁴ Il testo dal quale stiamo citando è del 1939: la seconda guerra mondiale non è ancora scoppiata, ma già si delinea con nettezza all'orizzonte. Il Terzo Reich le va incontro a tappe forzate ma non per questo rinuncia ad addossarne la responsabilità agli ebrei e alla loro inesausta attività complottatrice. Il 30 gennaio di quello stesso anno, Hitler dichiara: «Se l'ebraismo internazionale riuscisse, in Europa o altrove, a precipitare i popoli in una guerra mondiale, il risultato non sarebbe la bolscevizzazione dell'Europa e la vittoria del giudaismo, ma lo sterminio della razza ebraica in Europa».⁸⁵

Dopo il 1945, Ernst Jünger ha dichiarato a proposito dei suoi rapporti col Terzo Reich: «Non ho preso distanza realmente che a partire dalla "notte dei cristalli"»,⁸⁶ a partire, cioè, dai pogrom della notte tra il 9 e il 10 novembre 1938 che dimostravano come persino la soluzione della de-emancipazione degli ebrei escogitata a Norimberga era ormai ritenuta insufficiente. Sono noti i rapporti tra Jünger e Schmitt, ma quest'ultimo, almeno per quanto concerne l'antisemitismo, continua a sostenere il regime ben oltre quella data.

Capitolo 5

Tra «sangue e suolo» e modernismo reazionario

1. Le contraddizioni ideologiche del Terzo Reich

La prima guerra mondiale e lo scontro con i paesi di più consolidate tradizioni liberaldemocratiche comportano la radicalizzazione delle tendenze alla critica, o, meglio, alla denuncia, della modernità, già largamente presenti nella cultura tedesca. Le «idee del 1914», che trovano la loro realizzazione nella corale comunità di guerra della Germania, hanno come bersaglio dichiarato le «idee del 1789», scaturite dalla Rivoluzione francese e intese come sinonimo di predominio della «politica»¹ e di democrazia; come sinonimo, anzi, di una democrazia «borghese», nel senso che è attraversata fino in fondo dal culto superstizioso di una inerte e compiaciuta «sicurezza». Non è solo la Rivoluzione francese a essere presa di mira: la critica della «modernità» (*Modernität*), del «tempo presente» (*Jetztzeit*), dello «spirito del tempo» va ben oltre e investe, sulla scia di Nietzsche, cui esplicitamente Thomas Mann si richiama, le «idee del diciottesimo secolo», le «idee moderne» in quanto tali.² Lo stesso anno in cui scoppia il conflitto, vede la pubblicazione un libro di Carl Schmitt che, già nell'introduzione, dichiara di voler procedere alla resa dei conti con l'«uomo che si definisce moderno», con lo «spirito del tempo» (*Geist der Zeit*) con «l'epoca della macchina, dell'organizzazione, l'epoca meccanicistica» e «della più generalizzata calcolabilità» (*der allgemeinsten Berechenbarkeit*).³

Se, per quanto riguarda la democrazia, l'odiata modernità prende corpo soprattutto nel paese della Rivoluzione francese, per quanto riguarda il suo greve carico di banalità e banalità, essa trova la

sua terra di elezione nel mondo anglosassone: non a caso, Scheler accusa gli inglesi di confondere due categorie così diverse come sono il «pensare» e il «calcolare» (*Rechnen*), e di confondere altresì l'autentica civiltà e cultura (*Kultur*) col semplice «comfort»,⁴ ovvero con la *Zivilisation*, sinonimo, secondo Thomas Mann, di «mera cultura dell'utilità» e di «morale dell'utilità», di «ideologia del benessere», di «illuminismo antimetafisico» e «utilitaristico», di «ratio» (e cioè di razionalità fondata esclusivamente sul calcolo), di «spirito borghese», di meschino attaccamento alla «sicurezza» e alla «felicità», di fuga da tutto ciò che è connesso con la dimensione «elementare» e pericolosa dell'esistenza.⁵ Per l'appunto contro tale *Zivilisation*, i tedeschi («il popolo più interiore, il popolo della metafisica») avevano preso le armi,⁶ impegnandosi in uno scontro mortale che altro non era che la «guerra tedesca contro la «civiltà» occidentale».⁷

Per lo Schmitt del 1914, «l'epoca della macchina» è, al tempo stesso, l'epoca in cui giunge all'estremo il «bisogno di codificazioni e di sussunzioni» a danno dell'autonomia individuale⁸ che, del tutto a torto, il mondo moderno pretende di voler sviluppare o rispettare. È da notare che la denuncia del pensiero tecnico e meramente calcolante, che un ruolo così importante svolge nella cultura tedesca del Novecento, è già, in qualche modo, implicitamente contenuta nell'aspra critica a cui la *Kriegsideologie* sottopone la *Zivilisation*, la «sicurezza borghese», la meschina contabilità che caratterizza un mondo di mercanti e d'inguaribili filistei, e l'epoca intera della massificazione democratica. Tali temi, sia pure attraverso molteplici variazioni e mediazioni, continuano ad agire ben al di là della fine del primo conflitto mondiale.

Naturalmente, questi *topoi*, se per un verso stimolavano efficacemente la mobilitazione ideologica contro l'odiosa e odiata *Zivilisation* dei nemici della Germania, per un altro risultavano in contraddizione con le esigenze di mobilitazione totale dell'apparato tecnico e produttivo in funzione della macchina bellica. È una contraddizione di cui si prende coscienza soprattutto dopo la disfatta del 1918. Schmitt, che, agli inizi del conflitto, aveva denunciato anche lui, come si è visto, «l'epoca meccanicistica», più tardi si fa beffe della contrapposizione romantica tra «meccanico» e «organico».⁹ Nel bilancio che Spengler traccia della disfatta, il romanticismo viene messo in stato di accusa per il suo atteggiamento «estraneo e ostile al mondo fino all'assur-

dità»: è questa eredità (si è parlato troppo poco di «ferrovie e unione doganale») che ha impedito il pieno dispiegarsi del potenziale militare del paese.¹⁰ L'atto di accusa si spinge ancora oltre, fino a condannare in blocco la tradizione umanistica e idealistica che guardava alla Germania come al paese dei «pensatori e poeti» e pertanto riteneva la produzione di un romanzo più importante che «la costruzione di un motore aereo», anzi, peggio, collocava le «questioni tecniche ed economiche al di fuori e *al di sotto* della cultura».¹¹

Ma è di Ernst Jünger lo sforzo più organico di riconciliare con la macchina e la tecnica la *Kriegsideologie*, e la *Kulturkritik* così profondamente radicata nella tradizione tedesca. In realtà, nella misura in cui il mondo moderno della tecnica e dell'industria è sinonimo di massificazione e involgarimento plebeo, esso continua a essere condannato e guardato con sospetto o aperto disprezzo. Non a caso, «le grandi città a cavallo del secolo xx» sono denunciate come «le ideali roccaforti della sicurezza»: «ogni vittoria della tecnica è quindi una vittoria della comodità» e tutto viene determinato dall'«economia».¹² Ma, ormai, la situazione è radicalmente cambiata. Intanto, la tecnica ha esteso il suo dominio su tutta la realtà: «La famosa distinzione fra città e campagna sussiste solo nello spazio romantico; essa è altrettanto priva di validità che la distinzione tra mondo meccanico e organico». Non ha senso, allora, cercare di ritagliarsi nella modernità una sorta di «parco naturale» (*Naturschutzpark*), un'isola bucolica che ormai sopravvive solo nell'immaginazione dei romantici inguaribili.¹³ Per fascinoso che possa essere «il suono delle campane medievali o il profumo di fiori esotici», cullarsi in queste suggestioni significherebbe abbandonarsi all'«evasione degli sconfitti».¹⁴

No, la battaglia dev'essere condotta a partire dal cuore stesso della modernità, ed essa può essere ingaggiata e vinta, per il fatto che la tecnica ha cominciato a rivelare un significato nuovo, diverso, e persino contrapposto, rispetto a quello tradizionale. Lungi dall'essere sinonimo senza residui di massificazione, la tecnica dischiude possibilità nuove per bloccare e invertire il processo rovinoso verificatosi nel mondo moderno. La guerra ha dimostrato la netta superiorità dei corpi di élite, ben armati e ben addestrati e animati al tempo stesso da incontenibile spirito guerriero. È tramontata una volta per sempre l'epoca in cui la *levée en masse* di rivoluzionaria memoria poteva decidere le

sorti del conflitto: «la massa non è oggi più in grado di attaccare, essa non è neppure in grado di difendersi». «In questo senso la massa si dilegua dalla città, così come è scomparsa dai campi di battaglia sui quali aveva fatto la sua apparizione a partire dalle guerre rivoluzionarie». Sì, anche nelle città la massa ha rivelato la sua impotenza. Dopo il conflitto mondiale, è diventato evidente che essa non è in grado di riunirsi autonomamente in un'assemblea, ma può farlo solo grazie a «squadre di difesa, servizi d'ordine» (*Schutzstaffeln, Saalschutz*) e altre formazioni del genere: trasparente è l'allusione alle SS (*Schutzstaffeln* per l'appunto) e agli altri corpi paramilitari del partito nazista, cui in questo momento va l'ammirazione senza riserve di Jünger che così infatti conclude: siamo qui in presenza di «un tipo d'uomo completamente diverso» (*ein ganz anderer Menschenschlag*), rispetto agli individui che compongono la massa. Quest'ultima è destinata a rivelarsi impotente anche nelle battaglie per la conquista del potere politico, che ormai non possono più essere guadagnate dal numero, bensì da «truppe d'assalto decise» all'azione e alla lotta, e pronte a impadronirsi dei centri vitali delle «città sede di governo».¹⁵

Intanto la tecnica può essere pienamente recuperata, in quanto viene strappata al mondo della sicurezza borghese: «il borghese non è capace di applicare la tecnica come uno strumento di potenza (*Machtmittel*) adatto al suo esserci». La tecnica non è più sinonimo di comfort; il suo «vero significato [non] è il progresso bensì il dominio»; essa manifesta un «intrinseco carattere di potenza (*Machtcharakter*) con esclusione di ogni elemento economico e progressistico».¹⁶ Dopo aver condannato l'«epoca delle masse e delle macchine»,¹⁷ l'epoca caratterizzata dalla «dittatura del pensiero economico in sé» (che si fa sentire non solo a livello politico-sociale, ma anche scientifico, con l'«interpretazione economica del mondo»), Ernst Jünger individua l'alternativa a tale infausto sopravvento e dominio del pensiero calcante (in cui è da inserire a pieno titolo anche il socialismo e il marxismo) per l'appunto nella volontà di potenza: «la dichiarazione d'indipendenza dell'operaio dal mondo economico» si svolge all'insegna della riscoperta del ruolo della «potenza in quanto tale», della «volontà di potenza».¹⁸

Una volta diventata sinonimo di volontà di potenza, la tecnica può entrare in consonanza con gli altri elementi chiave della *Kriegsideologie*, in primo luogo con la denuncia dell'«utopia della sicurezza

borghese» e la celebrazione del guerriero, anzi del «guerriero nato», contrapposto al vile «bottegaio». Solo che ora tale guerriero, armato fino ai denti, sa servirsi fino in fondo delle armi messe a sua disposizione dalla tecnica moderna: «In questo senso, il motore non è il dominatore (...) È il giocattolo audace di un tipo d'uomo capace di esplodere in aria con gioia» e di dar prova così di «realismo eroico». ¹⁹ In tal modo, l'accettazione o la celebrazione della tecnica può saldarsi col tema del «destino» e del «sacrificio» (la tecnica stessa rivela ora un'«origine culturale»), ²⁰ e persino col tema della *Gemeinschaft*: solo in apparenza, la tecnica è sinonimo di disordine e anarchia; essa, in realtà, non solo spezza il dominio delle masse ma costituisce anche «lo stadio necessario che conduce a nuove gerarchie», ²¹ ovvero a quella «comunità guerriera» che abbiamo già visto essere oggetto di celebrazione in Jünger e nella *Kriegsideologie*.

A proposito dell'atteggiamento assunto nei confronti della tecnica da parte di Jünger, Spengler e altri, si è parlato talvolta di «modernismo reazionario». ²² Si tratta di una categoria senza dubbio legittima e anche assai proficua, a condizione però di sussumere sotto l'aggettivo non solo il rifiuto del liberalismo, della democrazia e del socialismo, ma anche i temi ostinatamente arcaizzanti dell'ideologia qui in questione, e a condizione, altresì, di non perdere di vista le contraddizioni che da ciò scaturiscono e che rendono l'equilibrio tra modernismo e reazione quanto mai precario e instabile. Come risulta evidente soprattutto in Spengler: staccata dal «materialismo della *Zivilisation*», anzi a esso contrapposta, la tecnica diviene espressione della «vita» e della lotta che la caratterizza (intesa «nel senso di Nietzsche come una lotta a partire dalla volontà di potenza, crudele, inesorabile, senza pietà»); diviene espressione in ultima analisi della guerra. ²³ E, tuttavia, per un verso Spengler denuncia come sintomo di decadenza la tendenza a fuggire dalla «macchina» e dalle «grandi città»; per un altro verso, queste ultime, nell'ambito del medesimo testo pur dedicato alla rivalutazione della tecnica, vengono condannate come espressione e veicolo al tempo stesso di una vita tutta all'insegna di «panem et circenses». ²⁴ E ancora più aspra è la polemica contro «l'intellettualità urbana priva di radici» e contro «l'arroganza dello spirito urbano, sradicato, non guidato più da nessun forte istinto, e che guarda con disprezzo al pensiero pieno di vitalità (*blutvoll*) del passato e alla saggezza delle vecchie generazioni di

contadini». ²⁵ La celebrazione della città come luogo privilegiato della tecnica e della produzione industriale necessaria alla mobilitazione bellica entra in contraddizione con la condanna della città come roccaforte della sovversione ideologica (ad opera dei «demagoghi di professione») nonché della «massa», con la condanna delle agitazioni rivoluzionarie che da tempo devastano l'Europa e che mirano a stabilire «la dittatura del proletariato delle grandi città». ²⁶ Se con l'occhio rivolto alle esigenze immediate della lotta contro i nemici della Germania per la riconquista dell'egemonia in Europa, Spengler riabilita la tecnica (e la stessa civiltà urbana), dal punto di vista della filosofia della storia, non può non condannare il ruolo plebeo e livellatore della città.

La contraddizione si presenta insanabile e come tale continua a manifestarsi anche all'interno del nazismo e del Terzo Reich. Per un verso sono ben presenti, a livello politico e culturale, le tendenze che non solo celebrano senza riserve il mondo della tecnica, ma respingono anche qualsiasi critica come espressione di una sorta di «ludismo culturale di sinistra», incompatibile col regime e con le esigenze della Germania. ²⁷ Per un altro verso, insistendo sull'ideologia del «sangue e suolo», il nazismo alimenta speranze di una rigenerazione della società tale da bloccare e ricacciare indietro il processo di industrializzazione e di inurbamento. Avrebbe dovuto scaturirne un ritorno alla terra e alla zolla, con il restringimento e l'emarginazione di quel pericoloso focolaio di contaminazione materialistica, costituito per l'appunto dalle grandi città. È un tema che ispira la nostalgia e le utopie, regressive, di strati non trascurabili della popolazione, e che trova la sua espressione in riviste, manifesti e anche romanzi.

È un tema che, a quanto pare, riesce a influenzare personalità anche di primo piano del regime e, forse, persino Himmler. ²⁸ D'altro canto, era stato lo stesso Hitler a enunciare, prima della conquista del potere, un programma che prevedeva il recedere di «industria e commercio» da un'insana posizione direttiva, col riequilibrio, quindi, del «rapporto tra popolazione della campagna e popolazione della città». Secondo l'analisi di *Mein Kampf*, la catastrofe della Germania era da ricondurre, in primo luogo, per l'appunto alla sua «illimitata e dannosa industrializzazione», e al conseguente «indebolimento del ceto contadino» a vantaggio della sradicata «massa del proletariato metropolitano». Ciò aveva provocato non solo la «divisione di classe»

e la rottura della precedente comunità organica, ma anche la rovinosa «economicizzazione della nazione» e una diffusa «degenerazione»: «l'economia assurse al ruolo di padrona decisiva dello Stato, il denaro divenne il Dio, a cui tutto doveva essere subordinato e a cui ognuno era chiamato a inchinarsi. Sempre più, gli dèi celesti vennero messi in un angolo, in quanto invecchiati e sopravvissuti, e, al posto loro, a essere cosperso di incenso fu l'idolo di Mammona».²⁹

Certo, questa descrizione a tinte fosche delle conseguenze dell'industrializzazione e dell'inurbamento ha in Hitler anche l'esplicita funzione di giustificare il programma di conquiste a Est, come condizione necessaria dell'auspicato ritorno della Germania alla terra. Ma la parola d'ordine del ritorno alla terra viene presa sul serio da vasti ambienti che si riconoscono soprattutto in Walter Darré, ministro dell'agricoltura e autore di un testo significativamente dedicato alla celebrazione della *Nuova nobiltà di sangue e suolo*. Qui, la città viene descritta a tinte fosche: è il luogo dello sradicamento (non è possibile sentirsi «intimamente legati» a un «mare di pietre»), della massificazione e del livellamento (vi si producono «individui fatti in serie»), persino del «parassitismo» (non vive autonomamente ma è come una «piovra» che trae coi suoi tentacoli «nutrimento dai dintorni»). In ogni caso, «l'anima tedesca muore se le si toglie la campagna in cui è nata».³⁰

Come avremo modo di vedere (cfr. *infra*, cap. 5, § 3), negli anni a cavallo della conquista nazista del potere, attorno al partito e al regime si sviluppa un'ampia pubblicistica e narrativa, nell'ambito della quale la condanna della città e la celebrazione del «campo eterno» (*ewiger Acker*) e del «sacro suolo» (*heiliger Boden*) conduce a toni, talvolta, francamente apocalittici. È chiaro che questi ambienti non possono non rimanere delusi dinanzi a una politica che, pur di conseguire lo sviluppo a tappe forzate dell'industria bellica e dell'economia di guerra, non esita ad accelerare la fuga dalle campagne e l'immissione della donna nel processo produttivo,³¹ con la conseguente, ulteriore accelerazione del processo di «sradicamento». I patiti del sangue e del suolo sono portati a esigere la realizzazione dell'ideologia sulla cui base hanno aderito al regime. Ciò crea tensioni e contraddizioni, che non giungono però al punto di rottura: basti pensare al fatto che solo nel 1942, Walter Darré viene allontanato dal ministero dell'agricoltura, peraltro con grande cautela e continuando a godere di attenzione e rispetto da parte del regime.

2. Nietzsche, la volontà di potenza e la lotta contro il nichilismo

È possibile avvertire qualche eco della tendenza a contrapporre al pensiero calcolante la volontà di potenza anche in Heidegger e Jaspers. Per quest'ultimo, almeno nei primi anni trenta; rispetto al mondo massificato e tecnicizzato, privo del senso del tragico, rispetto a questo «tempo dell'addensarsi della massa e del dominio di massa, dell'utilizzabilità di tutto, di fiacca miseria e di banale felicità»;³² rispetto a tutto ciò, lo stesso ideale della volontà di potenza sembra poter fungere da antidoto. Nel 1932, Jaspers osserva con ammirazione a proposito di Weber: «*La vita e la potenza del popolo tedesco* si presentavano al suo sguardo politico come la condizione di ogni altra cosa».³³ Ma è soprattutto significativo il fatto che Jaspers riprenda il giudizio formulato da Weber nel 1895, secondo cui nella classe operaia non c'è «alcuna scintilla di quella energia catilinaria dell'azione», presente invece nei protagonisti della Rivoluzione francese, per poi aggiungere a sua volta: «Essa [la classe operaia] era priva dei grandi istinti di potenza».³⁴ Ciò che per Jaspers in questo momento è «degno di ammirazione» è «la volontà di potenza compenetrata dallo spirito»³⁵ e la «prassi politica di potenza» (*politisches Machtpragma*) propria dello Stato.³⁶

A sua volta, nell'avvento di Hitler al potere, Heidegger celebra, come si è visto, l'avvenuta liberazione dall'«idolatria di pensiero privo di radici e di potenza (*boden- und machtlos*)». Non si tratta di un passo isolato. È stato, anzi, notato che il discorso rettorale «è pieno di espressioni e metafore relative alla volontà e alla potenza»; si può persino dire che in esso, «domina una metafisica della "volontà di potenza"».³⁷ In questo momento, radici e potenza sembrano fare tutt'uno; la critica della macchina e del pensiero calcolante non è ancora la critica della volontà di potenza, bensì di un mondo messo violentemente in discussione da Nietzsche e dallo stesso ideale della volontà di potenza.

Soprattutto, in questo momento, Nietzsche è l'alfiere della lotta contro il nichilismo. Ma, per comprendere questo fatto, conviene ancora una volta prendere le mosse dalla prima guerra mondiale, nel corso della quale la lotta del «popolo metafisico» contro la *Zivilisation* viene sentita e celebrata in Germania anche come la lotta «contro

il nichilismo occidentale». A esprimersi così è Thomas Mann, per il quale «l'illuminismo dell'Europa occidentale, la politica della ragione e del progresso del liberalismo [è] di essenza nichilistica».³⁸ E tale lotta contro «decadenza e nichilismo» viene condotta anche, o in primo luogo, in nome di Nietzsche, che ha avuto il merito di contrapporre l'«idea della vita» al radicalismo democratico e alla *Zivilisation* dei nemici della Germania.³⁹ Tali motivi continuano a essere presenti anche dopo il 1918. Secondo Spengler, la democrazia è indissolubilmente legata al nichilismo in virtù dell'odio e del risentimento plebeo che essa esprime contro ogni superiore cultura, in virtù della sua tendenza al livellamento e a uno sradicamento che vorrebbe divellere, con parole d'ordine internazionalistiche, le forme «storiche» della cultura. E, proprio in quanto intrinsecamente nichilistica, la democrazia «è già bolscevismo».⁴⁰ Ereditando anche in ciò la *Kriegsideologie*, il nazismo celebra la sua conquista del potere come il risveglio della Germania dalla notte del nichilismo.⁴¹

In questo medesimo clima politico e culturale, possiamo collocare le prese di posizione che Heidegger esprime ancora alcuni anni dopo l'avvento di Hitler al potere. L'unità dell'Europa e dell'Occidente si ricostruisce nella lotta contro la superficialità antimetafisica (abbiamo visto che, in questo momento, nel 1935, il termine «metafisica» ha un significato positivo) e contro il nichilismo. Nichilismo è certo il «bolscevismo», il «semplice socialismo»;⁴² ma nichilismo è anche la democrazia: «L'Europa – prosegue Heidegger – vuole ancora e sempre abbarbicarsi alla “democrazia” e non vuole imparare a vedere che questa costituirebbe la sua morte storica. Infatti, come Nietzsche ha visto chiaramente, la democrazia è solo una varietà del nichilismo».⁴³ In questi anni, ben lungi dall'essere sinonimo di nichilismo, Nietzsche appare a Heidegger l'ispiratore di una vigorosa e promettente controtendenza. «Mussolini e Hitler – dichiara nel 1936 –, i due uomini che hanno introdotto un contromovimento nei confronti del nichilismo, sono stati entrambi alla scuola di Nietzsche, sia pure in modo essenzialmente diverso».⁴⁴ Soprattutto, Nietzsche ha avuto il merito di indicare l'origine del nichilismo nel cristianesimo, di cui la «ragione», il «socialismo scientifico-sociale», la «semplice democrazia», «il progresso infinito e la felicità dei più» costituiscono solo delle varianti più o meno secolarizzate.⁴⁵

Nonostante la polemica con Baeumler, l'interpretazione che Heidegger dà di Nietzsche contiene in questo momento alcuni motivi politici che sembrano rinviare al clima culturale del Terzo Reich. Intanto, il nazismo è l'unico movimento politico a non essere propriamente e globalmente sussunto sotto la categoria di nichilismo. È vero, nei *Contributi alla filosofia*, anche alcuni aspetti del regime vengono condannati come espressione del «più grande nichilismo». Ma si tratta, in questo caso, di una critica limitata che investe la massificazione cui neppure la Germania nazista riesce a sottrarsi: sì, «i “beni culturali” (cinema e gite al mare), da cui finora “i più” erano esclusi, vengono resi ugualmente accessibili a tutto il popolo»; ma non è certo questo il superamento del nichilismo, che anzi si manifesta in modo particolarmente clamoroso per l'appunto in tale «chiassosa ebrezza dell'“esperienza vissuta”», in tale «organizzato voler chiudere gli occhi dinanzi alla mancanza di fini dell'uomo».⁴⁶ Nichilismo sono dunque la massificazione e l'«organizzazione», esse stesse espressione di sradicamento e di smarrimento della storicità. Ma, per un altro verso, proprio in virtù della sua contrapposizione rispetto alla modernità e alla minacciosa avanzata della democrazia (che fa incombere sull'Europa, come abbiamo visto, la «morte storica»), il nazismo può rappresentare un momento importante della lotta in difesa della storicità e contro il nichilismo. Si comprende, in questo quadro, la rigorosa linea di continuità che viene istituita, sempre all'insegna del nichilismo, tra cristianesimo, democrazia, progressismo, socialdemocrazia e bolscevismo.

Tale tema, largamente circolante nel Terzo Reich, induce Heidegger a leggere in Nietzsche, con un significativo anacronismo, una denuncia anche del «bolscevismo»: «Per Nietzsche – osserva – il cristianesimo è altrettanto nichilistico che il bolscevismo e quindi anche il semplice socialismo».⁴⁷ Di qui l'atteggiamento decisamente critico nei confronti del Concordato stipulato dal nuovo regime con la Chiesa cattolica.⁴⁸ La lotta decisa contro il nichilismo esige per Heidegger anche la resa dei conti col cristianesimo. Per questo, dinanzi al divampare in Spagna della guerra civile, il filosofo mette in guardia dall'interpretarla come lo scontro tra nichilismo comunista e antinichilismo cristiano. In realtà, si tratta di due «forme contrapposte (*Gegenformen*) di nichilismo». «Se chiese e conventi vengono distrutti e uomini assassinati, oppure se tutto ciò non avviene, e il “cristiane-

simo" può procedere per la sua strada», non è questo l'aspetto decisivo. Certo, è legittimo e doveroso fare i conti con «quello che si potrebbe chiamare il nichilismo volgare (*grob*) (ad esempio il bolscevismo)» – e qui è trasparente l'appoggio alla politica di intervento in Spagna portata avanti da Mussolini e Hitler, due iniziatori, come si è visto, del «contromovimento nei confronti del nichilismo» – ma tutto questo non basta. Bisogna procedere oltre. Non a caso, dopo aver criticato come espressione di nichilismo l'organizzazione massificata del dopolavoro, Heidegger denuncia in ciò «la fuga "impegnata" (*einsatzbereit*) da ogni decisione suscettibile di indicare un fine». ⁴⁹ L'ironia è pungente: il termine *Einsatz* era particolarmente caro ai nazisti i quali, però, vengono ora accusati di non essere all'altezza delle dichiarazioni di coraggio e di decisione estrema che pure esibiscono. E tuttavia, non per questo viene a cessare l'atteggiamento di dialogo nei confronti del regime, sollecitato in qualche modo a rendere ufficiale e trasformare in programma di governo l'anticristianesimo virulento che molti dei suoi capi, a cominciare dallo stesso Hitler, esprimevano in certe pubblicazioni e, soprattutto, nei colloqui privati.

Significativa è anche la lettura che Heidegger fa del tema della religione e della critica della religione in Nietzsche. Si avverte lo sforzo di espungere l'ammiratore di Voltaire. Secondo Heidegger non c'è nulla in Nietzsche dell'«indifferenza e smania distruttiva di un vano libero pensiero (*eitle Freidenkerei*)». ⁵⁰ Tanto meno Nietzsche può essere considerato ateo; anzi la sua filosofia è il «contrario dell'«ateismo»». ⁵¹ «La proposizione "Dio è morto" non è una negazione, ma il più intimo "sì" al Dio venturo». Il filosofo era pienamente consapevole che «senza un Dio e senza gli Dei non è possibile un'esistenza storica». ⁵² Siamo così di nuovo ricondotti alla polemica contro il bolscevismo, escluso, per il suo ateismo, non solo dalla storicità europea, ma dalla storicità in quanto tale. A essere morto è dunque solo il Dio morale, cristiano: la sua è una morte irreversibile, e gli «artificiosi movimenti di rinnovamento religioso», che tale irreversibilità vorrebbe negare o eludere, sono da annoverare tra «le più pericolose potenze nichiliste». ⁵³ Ostile al cristianesimo (e tanto più al «libero pensiero» e all'ateismo), e pervasa dall'attesa di una nuova religione che riprenda e «ripeta» la grecità originaria, la posizione di Heidegger presenta punti di contatto con i temi e gli spunti di neopaganesimo circolanti nella cultura del Terzo Reich.

Abbiamo visto il richiamarsi di Heidegger a Nietzsche nella lotta contro il nichilismo e le sue diverse espressioni, a cominciare dalla democrazia cui l'Occidente continua a essere infaustamente attaccato. Proprio per questo, Nietzsche va inteso non solo come «fine», come conclusione della parabola nichilista dell'Occidente, ma anche come «passaggio»; più precisamente va inteso come fine del primo inizio della filosofia occidentale e passaggio al «secondo inizio (*Anfang*)». «Passaggio (*Übergang*): è la cosa più alta che possa essere detta di un pensatore». ⁵⁴ Ma «passaggio» non è solo Nietzsche; lo è anche la «posizione storica occidentale» da lui compresa. ⁵⁵ Comprendere Nietzsche significa allora comprendere il momento storico attraversato dall'Occidente.

A tale proposito Heidegger sembra voler lanciare una sorta di parola d'ordine: «Imparare a conoscere Nietzsche – questo il nostro compito – come destino occidentale e motivo di unità (*unsere Sammlung*)». ⁵⁶ Immediatamente dopo la conquista nazista del potere, il filosofo osserva che gli avvenimenti appena verificatisi esercitano su di lui una *ungewöhnlich sammelnde Kraft*, una spinta straordinaria alla convergenza e all'unità. ⁵⁷ Nel discorso rettorale, che rende un forte omaggio a Nietzsche, «l'ultimo filosofo tedesco che cerca Dio», Heidegger chiama alla «più ferrea unità (*Sammlung*) al servizio supremo del popolo». ⁵⁸ All'«unità (*Sammlung*) delle forze spirituali che devono realizzare il nuovo» il filosofo fa ancora appello nella già citata lettera a Schmitt dell'agosto 1933 che termina significativamente con *Heil Hitler!* Più tardi, Heidegger dichiarerà di aver visto e sperato nel nazismo la possibilità di «un'interiore unità (*Sammlung*) e rinnovamento del popolo» tedesco. ⁵⁹ Nel 1933 e negli anni immediatamente successivi, l'unità attorno al nuovo regime è anche l'unità attorno a Nietzsche. Quest'ultimo è il filosofo che sta a indicare il «passaggio»; ma in un *Übergang* certo faticoso, ma comunque proiettato verso un nuovo inizio, è anche l'Occidente che vede dischiudersi una prospettiva promettente grazie alla nuova situazione venutasi a creare in Germania, «centro» dell'Occidente.

Nonostante le violente polemiche di cui è oggetto da parte di Heidegger, ⁶⁰ e che però ignora, anche Jaspers non si atteggia in questi anni in modo sostanzialmente diverso nei confronti di Nietzsche. Ancora una volta, a essere ammirato non è certo il filosofo che esprime ammirazione per Voltaire e la carica dissacrante dell'illuminismo. Al

contrario, Jaspers polemizza duramente contro l'uso che la «modernità» ha fatto del pensiero di Nietzsche come di una sorta di «grandioso stimolo estetico» e di strumento per dissolvere il «resto di ogni legame» e promuovere ulteriormente il nichilismo.⁶¹ In questi anni, anche da Jaspers Nietzsche è invece letto e celebrato come l'alfiere della lotta contro il nichilismo, indagato e denunciato già a partire dal cristianesimo. Già la *Psicologia delle visioni del mondo*, dopo aver definito il nichilismo, con esplicito riferimento a Nietzsche, come il «rifiuto radicale di valore, senso, desiderabilità», aveva poi osservato che il collocare «ogni valore in un aldilà» significa professare un «nichilismo di fatto nei confronti di ogni realtà».⁶²

Una linea di continuità conduce dal cristianesimo al mondo della politica moderna. La tesi che Heidegger desume da Nietzsche viene sottoscritta, sia pure con qualche attenuazione e distinzione, anche da Jaspers che, ancora nel 1938, scrive:

Nel liberalismo, nel socialismo, nella democrazia – si atteggiino pure in modo così anticristiano – Nietzsche vede essenzialmente il risultato del cristianesimo che si è snervato. In essi continua a vivere il cristianesimo; si tratta di comode menzogne di origine cristiana in forma mondana. Anche la filosofia, la morale, il moderno umanesimo (*Humanität*), in particolare gli ideali di uguaglianza, sono ideali segretamente cristiani.

Proprio in virtù di questa sua origine, il mondo moderno è profondamente convinto che

il debole in quanto debole deve essere aiutato per la sua impotenza, l'essere biologicamente uomo (*das biologische Menschsein*) giustifica già mediante l'esserci (*Dasein*) in quanto tale la pretesa a tutto ciò che è possibile solo all'uomo di rango, e ogni imbecille o privo di spiritualità (*Dummkopf und Geistfremde*) deve imparare ciò che compete solo all'uomo in cui sono presenti idee originariamente vive.⁶³

3. Macchina e massificazione: Heidegger e Jaspers

E tuttavia, l'adesione di Heidegger e la vicinanza di Jaspers al nazismo non si sono mai propriamente collocate sul terreno del modernismo reazionario. «La guerra del 1914» – aveva scritto Sombart – è anche «la guerra di Nietzsche».⁶⁴ Ma, da quest'ultimo, Heidegger e Jaspers desumono soprattutto la lezione relativa al rapporto tra tecnica, da una parte, e massificazione, e quindi democrazia,

dall'altra: «La macchina insegna, attraverso se stessa, l'ingrannarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una sola cosa da fare», sicché gli individui smarriscono la loro autonomia e finiscono col divenire «una sola macchina».⁶⁵ Forse a commento proprio di questo aforisma, Jaspers osserva nel 1938 che Nietzsche ha avuto il merito di tracciare «il quadro spaventoso del mondo moderno», di aver mostrato «la desolazione della frenetica attività di lavoro e guadagno (*Erwerb*) (...), il significato della macchina, della meccanizzazione del lavoro, il significato dell'avvento delle masse».⁶⁶ A sua volta, due anni dopo, Heidegger riporta per esteso l'aforisma già citato di Nietzsche, per richiamare l'attenzione sul rapporto stretto che sussiste tra «età delle macchine» e massificazione, e denunciare, sempre richiamandosi a Nietzsche, «il compiuto carattere plebeo della scienza».⁶⁷

Al mondo cristiano-moderno, caratterizzato da uno spaventoso impoverimento culturale e dal «decadere della cultura (*Kultur*)» a vantaggio del volgare surrogato del «chiasso di una parvenza di spirito», e caratterizzato altresì da un «sapere» privo di centro e di autentica tensione spirituale, Nietzsche ha avuto il merito, secondo Jaspers, di contrapporre «la tragica verità della vita dei greci presocratici». Riemerge così la contrapposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, che un ruolo così importante gioca, come si è già visto, nella *Kriegsideologie*. Di *Zivilisation* parla esplicitamente Heidegger: è l'epoca del «dominio illimitato della macchinazione (*Machenschaft*)», del «calcolo», della «calcolabilità»; non l'epoca dello «smagamento» (*Entzauberung*) – sia pur allusiva, è trasparente la polemica con Weber – ma al contrario del totale «incantesimo» (*Verzauberung*) o «stregamento» (*Behexung*) ad opera della tecnica».⁶⁸

Questa critica così radicale del mondo moderno della tecnica e del pensiero calcolante non poteva non creare tensioni e contraddizioni col regime. Già nell'agosto del 1933, il filosofo esprime la sua preoccupazione che la nuova Germania possa conferire eccessivo peso all'«organizzazione».⁶⁹ E tale preoccupazione diviene via via più grave, senza, peraltro, mai giungere al punto di rottura. La tendenza di alcuni interpreti a prender spunto da questa o quella dichiarazione per dipingere il filosofo come un esponente dell'opposizione sembra ignorare del tutto le contraddizioni e le lotte, anche aspre, interne al movimento nazista e al Terzo Reich.

Conviene allora approfondire il problema e soffermarsi sulle denunce apocalittiche della civiltà urbana e industriale che fioriscono in quegli anni e che dipingono la metropoli contemporanea come il luogo di una ripugnante distopia. Così in un romanzo del 1932: la razza bianca si rende padrona della terra, ma è un dominio che comporta l'abbandono della campagna e della zolla e la trasformazione del pianeta, o almeno dell'Occidente industrializzato, in un paesaggio di desolazione e di morte. Scomparse sono ormai le «valli» e i «campi ricchi di grano»: «Le grandi città avevano risucchiato in sé tutti gli uomini (...) Le grandi città erano il cervello del mondo (...) Il cervello era privo di sangue, il cervello doveva morire. L'anima campagna era divenuta steppa». In un altro romanzo, pubblicato nel 1935, la catastrofe della civilizzazione tecnica è rappresentata da una popolazione, i «grigi metalmeccanici» (*grauen Metaller*), che si diffondono su tutta la terra, distruggendo ogni forma di vita legata alla natura, e che poi si dilanano reciprocamente in lotte di potere feroci e intestine, lasciando dietro di sé una superficie terrestre completamente devastata che, solo a distanza di secoli, riesce, lentamente e miracolosamente, a risollevarsi dalle rovine. Si tratta di una narrativa che non ha alcun significato di opposizione e che talvolta rinvia addirittura ad autori direttamente impegnati nell'esaltazione del regime.

Ma, per il contesto politico e ideologico che stiamo esaminando, è soprattutto significativo ancora un altro romanzo, del 1937, che descrive la desolazione di uno Stato mondiale unificato, all'insegna del «materialismo» e della «concezione comunista della società», dove la tecnica ha inghiottito tutto ciò che vi è di naturale, fino a trasformare in un procedimento meccanico persino l'atto di riproduzione, e dove l'unica opposizione è rappresentata da un «poeta» che solo faticosamente riesce a trovare un seguito.⁷⁰

È evidente l'assonanza con alcuni temi cari a Heidegger. Naturalmente, bisogna ben guardarsi da frettolose assimilazioni. Ma l'accostamento qui suggerito risponde a una logica diversa: rompere con gli stereotipi del monolitismo ideologico del regime nazista e mostrarne le interne contraddizioni, perché solo su tale base è possibile comprendere il rapporto che, con la realtà politica del suo tempo, intrattiene Heidegger. Anche quest'ultimo è impegnato a denunciare con toni accorati «l'oscuramento del mondo e la distruzione della terra», la «massificazione», lo «sradicamento», il «galoppante smarrimento della

storicità» (*anwältzende Geschichtslosigkeit*), l'«abbandono dell'essere come dissoluzione dell'Occidente, la fuga degli dèi»;⁷¹ e tutto ciò in connessione col funesto «stregamento ad opera della tecnica». ⁷² Ma, a conferma del fatto che siamo ben lontani da una rottura col regime, basta fare una semplice considerazione: tale bilancio catastrofico della modernità investe la Germania nazista in misura ben più ridotta che non i suoi antagonisti (e anche questo aspetto ci riconduce ai romanzi apocalittici di cui si è parlato); in questo momento, e ancora negli anni a venire, sono l'Unione Sovietica e gli Stati Uniti a rappresentare i paesi-simbolo della mancanza o perdita della storicità e della fuga degli dèi. Se la Germania è criticata, lo è nella misura in cui, nonostante il nuovo regime e il suo promettente inizio, non riesce a condurre a fondo la lotta contro il mondo moderno. Ed è per questo che, in tale bilancio così catastrofico della modernità e della tecnica, non sembra esserci spazio alcuno per la denuncia, ad esempio, dei bombardamenti terroristici dell'aviazione nazista nel corso della guerra civile spagnola (cui pure il filosofo rivolge la sua attenzione).

Il fatto è che, agli occhi di Heidegger, il Terzo Reich, nonostante tutti i suoi limiti e tutta la sua inconseguenza, continua a svolgere un'utile funzione di contenimento delle minacce paurose che incombono sull'Occidente: «La lotta contro la distruzione e lo sradicamento è solo il primo passo nella preparazione, il passo che conduce nelle vicinanze dell'autentico spazio della decisione». ⁷³ Sul suo lealismo nei confronti del regime, il filosofo non lascia dubbi di sorta:

Il dominio sulle masse divenute libere (e cioè prive di radici ed egoiste) deve (*muß*) essere stabilito e mantenuto mediante i ceppi dell'«organizzazione» [nessuna critica o riserva investe il terrore imperversante nella Germania nazista]. Ma ciò che in tal modo viene «organizzato» può ricrescere (*zurückwachsen*) nei suoi fondamenti (*Gründe*) originari ed è in grado, oltre che di bloccare, anche di *trasformare* l'elemento della massa (*das Massenhafte*)? (...) A nessuno è lecito sottovalutare l'opposizione e la resistenza contro l'inarrestabile sradicamento (*Entwurzelung*); anzi, è la prima cosa cui bisogna far ricorso [e di nuovo emerge l'appoggio alla dittatura]. Ma può essa e, soprattutto, possono i mezzi necessari per tale agire garantire anche la trasformazione dello sradicamento in un radicamento (*Verwandlung der Entwurzelung in eine Verwurzelung*)? ⁷⁴

La Germania svolgeva un'utile funzione di contenimento e repressione delle manifestazioni più rovinose della modernità, ma sarebbe stata in grado di superare la modernità in quanto tale, sarebbe riuscita a porre veramente fine allo sradicamento? Il dubbio su quest'ultimo

punto poteva essere sentito anche dolorosamente, ma senza per questo intaccare la certezza sull'utile funzione d'ordine della Germania nazista in un mondo in preda a un pauroso sbandamento, e tale certezza metteva a tacere qualsiasi riserva sui metodi che, per sgradevoli che sembrassero o venissero avvertiti, evitavano comunque l'estrema rovina.

Da questo punto di vista, i *Contributi alla filosofia* (scritti tra il 1936 e il 1938) non rappresentano una svolta reale rispetto alla *Introduzione alla metafisica* (che è del 1935). Qui leggiamo:

Se lo spirito viene ridotto a intellettualità (*Intelligenz*) – e questa riduzione il marxismo la conduce all'estremo – allora è perfettamente giusto dire che, per resistere a ciò, nell'ordinamento delle forze attive dell'esserci umano, bisogna costantemente subordinare lo spirito, cioè l'intellettualità, all'operosità fisica e al carattere.

È giusto che gli intellettuali sovversivi vengano messi in condizione di non nuocere. Ma c'è anche lo spirito nel senso forte e alto del termine: ebbene, quale spazio viene a esso riservato? È adeguatamente compresa la funzione importante, anzi decisiva, che la filosofia (in primo luogo, proprio quella di Heidegger) può svolgere nella nuova Germania? Ci si rende conto del fatto che persino «la sicurezza e l'audacia della spada», la forza militare del paese, non riposa esclusivamente sull'efficienza tecnico-organizzativa, ma si fonda, in ultima analisi, su un pensiero, filosofico e poetico, capace di sconfiggere la modernità,⁷⁵ e di « riguadagnare un solido radicamento (*Bodenständigkeit*) all'esserci storico »⁷⁶

Il filosofo esprime il suo appoggio anche a certe misure minute del regime. Subito dopo la *Machtergreifung*, gli studenti nazisti lanciano una campagna per una sorta di epurazione linguistica: «La purezza della lingua e della produzione letteraria dipende da te! Il tuo popolo ti ha lasciato la lingua in fedele custodia».⁷⁷ E Heidegger: «Le organizzazioni per la purificazione della lingua e contro il suo progressivo degrado meritano rispetto». Anche in tal caso, l'«organizzazione» svolge una funzione positiva, ma limitata. L'essenziale è operare una «reale rivoluzione nel rapporto con la lingua», di «rivoluzionare gli insegnanti». Ma la lingua rinvia a sua volta all'essere; e, dunque, la rivoluzione politica non si può considerare compiuta senza una radicale trasformazione culturale e filosofica, senza un ripensamento della «concezione fondamentale dell'essere» tale da spazzar via la modernità

e i suoi detriti.⁷⁸ In questo medesimo contesto può essere collocata la preoccupazione che Heidegger esprime, nel corso del più volte citato colloquio a Roma con Löwith, circa il peso eccessivo dell'«organizzazione» (*Organisieren*) nella nuova Germania; ma è una preoccupazione che non impedisce al filosofo di portare il distintivo del partito nazista e di sottolineare il legame tra la sua categoria di «storicità» e il nuovo regime.

Nei confronti di quest'ultimo, Heidegger continua, dunque, a dar prova di lealismo. Ma ciò non significa che non ci siano contraddizioni nel suo rapporto col Terzo Reich e, soprattutto, con una sua importante corrente politica e ideologica. Abbiamo visto l'ironia di Spengler a proposito della rappresentazione della Germania come popolo di «pensatori e poeti». Nel 1935, Heidegger è costretto a polemizzare contro la tesi, chiaramente proveniente da ambienti del modernismo reazionario, secondo cui «la metafisica non ha contribuito alla preparazione della rivoluzione [cioè, della conquista nazista del potere] e pertanto è da respingere»: in realtà – osserva il filosofo – sia pure «mai in modo immediato», ma sempre «mediato», la metafisica svolge un ruolo importante nella configurazione del «mondo storico-spirituale» di un popolo.⁷⁹ C'è dunque una polemica, ma sul terreno del comune richiamo alla «rivoluzione». Sarebbe del tutto fuorviante identificare col modernismo reazionario l'ideologia del Terzo Reich nel suo complesso. Nello stesso Hitler, è possibile scorgere oscillazioni e contraddizioni. Per un verso, la mobilitazione totale in vista della guerra, e di una brutale politica di espansione imperialistica, esige la rottura con la grande tradizione classica della cultura tedesca. Ed ecco allora il Führer ironizzare, poco dopo la conquista del potere, in termini analoghi a quelli visti in Spengler, con la rappresentazione della Germania come «popolo di cantori, poeti e pensatori», incapaci, però, di svolgere una politica realistica e di contendere l'egemonia ai popoli vicini.⁸⁰ Nella misura in cui è preso dalle esigenze immediate del conflitto, Hitler non può non identificarsi col modernismo reazionario: «Un tempo fummo un popolo energico. A poco a poco siamo diventati un popolo di pensatori e poeti. Finché si tratta di poeti, passi – perché nessuno li prende sul serio. Ma di “pensatori” il mondo è ingombro».⁸¹

Il bersaglio di tale polemica è soprattutto l'universalismo della tradizione classica, la tendenza a teorizzare il «diritto sulle stelle»,

cioè in termini di validità universale, con la conseguenza di smarrire «il fondamento (*Boden*) sulla terra» e di perdere di vista l'«affermazione della propria vita». ⁸² A essere rifiutato è lo «spirito» privo di *Boden* e di *Bodenständigkeit*, e quindi sradicato e sovversivo (cfr. *supra*, cap. 3, § 3). E, infatti, in altre occasioni, è possibile avvertire accenti ben diversi. Così si esprime Hitler, in un discorso pur rivolto a ufficiali che si apprestavano a partire per il fronte russo: «Il vero patrimonio nazionale sono gli innumerevoli *inventori* e *pensatori*, sono i *poeti*, così come i grandi *statisti* e *condottieri*». ⁸³ Se le esigenze immediatamente tecniche e produttive della guerra spingevano in direzione del modernismo reazionario, le esigenze di mobilitazione ideologica e la necessità di accendere ulteriormente le passioni sciovinistiche spingevano in direzione esattamente opposta, stimolavano cioè la celebrazione della Germania come il «popolo dei pensatori», e della lingua tedesca come «la più preziosa e la più bella per i pensatori», la sola veramente capace di «andare al di là di fatti e rappresentazioni comunemente accettate». ⁸⁴

È un tema che fa pensare, com'è noto, a Heidegger, il quale, dunque, su questo terreno, poteva maturare anche delle contraddizioni col regime, ma non certo fino al punto di rottura. Tanto più che, nettamente contrapposta a quella del modernismo reazionario, continuava a essere presente nel Terzo Reich una corrente impegnata a celebrare la Germania, in modo univoco, come «popolo in realtà di filosofi e poeti». Così si esprime Darré, il quale, a quanto pare, in una certa occasione, avrebbe incontrato anche Heidegger. Non sappiamo se questa notizia, riportata, senza ulteriori precisazioni, dalla biografia dell'uomo politico in questione, ⁸⁵ sia attendibile. E forse, non è neppure particolarmente rilevante. L'importante è di non perdere di vista le contraddizioni interne al regime, allorché si analizzano i rapporti che con esso intrattiene Heidegger.

A tale proposito, possiamo tentare di concludere: la denuncia della modernità è al tempo stesso motivo d'incontro col nazismo e terreno per un confronto critico con esso. Il primo aspetto è immediatamente evidente: la condanna della modernità è, in modo esplicito, la condanna anche del liberalismo, della democrazia, del socialismo, della massificazione, del mondo politico al quale il nazismo ha dichiarato guerra. Hitler denuncia il marxismo come «teoria della massa», e individua, nell'avvento del «principio del valore della maggioranza» e del «numero

della massa», la causa della dissoluzione e della rovina della «comunità del popolo». ⁸⁶ È un atteggiamento che non ha nulla di urtante per Heidegger che procede semmai a rilanciare. Come risulta da questa annotazione contenuta nei *Contributi alla filosofia*: «L'irrompere dell'elemento di massa (*der Aufbruch des Massenhaften*). Con ciò non si intendono solo le «masse» in senso «sociale»; queste si impongono per il fatto che ad aver valore è già il numero e quel che è calcolabile, cioè quel che è accessibile in uguale misura a ognuno». ⁸⁷ Dunque, la soluzione reale e permanente del problema è nella definitiva resa dei conti col pensiero calcolante e la modernità. E qui inizia il confronto critico col nazismo.

4. Totalità, pensiero calcolante e massificazione

Era esso veramente in grado di realizzare un programma così ambizioso? Certo non l'avrebbe realizzato col pathos a lui consueto della *Weltanschauung*, una categoria che, come sappiamo, per Heidegger puzzava essa stessa di modernità e di liberalismo. E tanto meno col discorso della cosiddetta *Weltanschauung* «totale» che, sostituendo all'autentica, rischiosa e solitaria attività creativa l'organizzazione tecnica della cultura, il *Betrieb*, portava in sé con evidenza le tracce della massificazione del mondo moderno, che pure pretendeva di combattere. ⁸⁸ In tale critica della «visione del mondo totale» si è voluto vedere una resa dei conti col «totalitarismo dello Stato nazista». ⁸⁹ Ma, se, invece che abbandonarsi al gioco delle associazioni di idee o, peggio, delle assonanze, si procede alla concreta analisi storica, si giunge a risultati sensibilmente diversi. «Totalitario» o «totalitarismo» non erano termini graditi ai rappresentanti e ideologi del Terzo Reich che, semmai, se ne servivano, per designare polemicamente l'Unione Sovietica. ⁹⁰

Anche la categoria di «Stato totale» è guardata con grande sospetto, anzi, secondo Goebbels, sarebbe un «grave errore» volerla applicare al regime nazista. ⁹¹ Un'applicazione del genere – prosegue un altro ideologo – faciliterebbe la propaganda dei nemici della Germania che pretendono di assimilare arbitrariamente «il nuovo Reich con altri Stati totali», e, per di più, avrebbe l'inconveniente – sottolinea questa volta Rosenberg in persona – di mettere al centro dell'attenzione lo Stato in quanto «apparato meccanicistico» (e cioè in quanto

espressione dell'oggettività dell'ordinamento giuridico) invece che il «popolo», organizzato dal «movimento» nazista, e diretto da un Führer che era lui stesso fonte di diritto. Dunque, conveniva semmai parlare di «totalità (*Ganzheit* ovvero *Totalität*) della visione del mondo nazionalsocialista». ⁹² È probabile, allora, che la polemica di Heidegger contro la «visione del mondo totale» abbia di mira Rosenberg e i circoli a lui legati.

Ma questo non significa rottura col Terzo Reich. Intanto, la polemica investe anche la «fede cristiana totale», e anzi il regime nazista viene accusato di aver stipulato con essa un «compromesso» (*Ausgleich*) – il Concordato –, ⁹³ invece d'impegnarsi nel programma di decristianizzazione che stava a cuore al filosofo e che, se messo in pratica, non avrebbe certo attenuato il carattere totalitario del Terzo Reich. Ma Heidegger non poteva in alcun modo approvare il compromesso col cattolicesimo e, in generale, con quella religione cristiana che, ai suoi occhi, incarnava l'inizio della modernità: gli ideologi alla Rosenberg potevano ben celebrare come «totale» la «visione del mondo» nazionalsocialista, ma la politica concordataria dimostrava quell'intrinseco carattere «liberale» della teoria delle *Weltanschauungen*, sul quale già in precedenza aveva insistito Heidegger.

Quest'ultimo non era certo isolato nel suo guardar con sospetto alla categoria della totalità, la quale, se poteva essere utile per giustificare la liquidazione di qualsiasi opposizione e la mobilitazione, «totale», per l'appunto, richiesta dalla guerra o dalla preparazione della guerra, aveva d'altro canto il grave inconveniente di portare su di sé tracce vistose di una odiosa tradizione rivoluzionaria. Come «totale» Burke aveva per sempre bollato quella Rivoluzione francese ⁹⁴ che il regime non si stancava di indicare come una delle tappe principali della catastrofe dell'Occidente. E poi, non era in connessione la categoria di totalità con quella di universalità, oggetto, a partire dalla *Kriegsideologie*, di un discredito assolutamente generalizzato? È in tal senso che Husserl celebra, nel 1934, in polemica per lo meno oggettiva con l'ideologia del regime, «l'idea totale (*Totalidee*) di un legame autonomo dell'intera umanità». ⁹⁵ D'altro canto, sia pure in un contesto e con un significato politico diverso, in Italia è lo stesso Croce a parlare del liberalismo e della religione della libertà come di «una concezione totale del mondo e della realtà». ⁹⁶ Secondo Schmitt, era

la Rivoluzione francese (e poi quella di ottobre) ad aver prodotto quell'«ideologia mondiale pan-intervenzionistica» (*pan-interventionistische Welt-Ideologie*), ⁹⁷ contro la quale la Germania era in lotta per lo meno a partire dalla prima guerra mondiale. La definizione di «visione del mondo totale», applicata al nazismo, rischiava di assomigliare pericolosamente alla definizione di pan-ideologia, riferita alle idee scaturite dalla Rivoluzione francese (o dalla Rivoluzione di ottobre). Schmitt risolve il problema, precisando che la «totalità *völkisch* ha (...) come presupposto il carattere pluralistico del mondo politico e dello spirito oggettivo», e che dunque la «pretesa di totalità» presente nel nazismo e nell'ideologia *völkisch* non vuole avere alcun «carattere universalistico». ⁹⁸ In questa medesima direzione si muove Bollnow allorché, richiamandosi a Heidegger, celebra la «totalità concreta», cioè la comunità o storicità determinata, in contrapposizione con la *Ganzheit* cara a Othmar Spann che è una totalità che puzza, invece, di «cattolicesimo», inteso «in senso non confessionale», bensì come sinonimo di universalismo. Tale totalità universale presuppone una «immagine del mondo armonicistica» (*armonisches Weltbild*), in cui dunque non c'è posto per la «storicità» peculiare, per la «lotta», per lo spirito agonale e per la visione tragica della vita. ⁹⁹ Già prima dell'avvento del nazismo al potere, Schmitt polemizza contro la pretesa di contrapporre, «alla concreta realtà di tali ordinamenti plurali, totalità (*Ganzheiten*) che abbracciano il mondo». ¹⁰⁰ Nella misura in cui totalità è sinonimo di universalità, sono prima la *Kriegsideologie* e poi il nazismo ad accusare di universalismo totalizzante, in qualche modo di totalitarismo, sia le democrazie occidentali che l'Unione Sovietica. È in questo quadro che bisogna collocare la polemica dell'*Introduzione alla metafisica* contro le totalità universali, le *Ganzheiten*, e dei *Contributi alla filosofia* contro la «visione del mondo totale». D'altro canto, conosciamo già la critica di Heidegger a Rosenberg, e alla cerchia di ideologi attorno a lui raccolta, di non essere in grado di pensare, fino in fondo, il rifiuto e il superamento del liberalismo e della modernità (cfr. *supra*, cap. 2, § 7).

Anche per un altro verso, la categoria di totalità sembrava rinviare, più che alla celebrata essenza tedesca, a quella dei suoi nemici. In un testo pressappoco contemporaneo ai *Contributi* di Heidegger, Franz Böhm, ideologo autorevole del regime, denuncia il «razionalismo totale» e il «meccanicismo totale» che contrassegna la parabola rovinosa

della modernità.¹⁰¹ La categoria della totalità appare qui inestricabilmente connessa col pensiero calcolante. La critica di quest'ultimo è ben presente anche nei diretti ideologi del Terzo Reich che la ereditano dalla *Kriegsideologie*, tutta attraversata dalla denuncia della banale sicurezza borghese, e del greve e piatto utilitarismo della *Zivilisation* propria dei nemici della Germania. Leggendo Böhm appare evidente la continuità tra critica della *Zivilisation* e critica del pensiero calcolante:

Descartes credeva di essere all'inizio di una via che doveva condurre l'umanità una volta per sempre alla *sicurezza* della sua esistenza. Ha sottratto alla natura le sue forze per renderle dominabili senza resistenza nell'ambito di una quantificazione meccanica. Ha sotterrato le pericolose profondità dell'anima umana, ha detronizzato il caso e incatenato il destino. Ha reso la storia così indifferente, che la serietà delle decisioni storiche ha smarrito ogni inquietudine.¹⁰²

Con questa «distruzione» che ha operato della «storicità», il filosofo francese «ha dato inizio a un appiattimento di dimensioni spaventose della coscienza storica che è il segno più triste della modernità».¹⁰³

Non meno gravi sono le conseguenze per quanto riguarda il rapporto con la natura. Il «totale meccanicismo di Descartes» ha comportato la «reificazione senza residui di ogni contenuto mondano», l'«alienazione e oggettivazione senza residui del mondo», concepito ormai come «una somma infinita di parti prive di qualità e cioè indifferenti al valore, che ricevono la loro unità solo dalla coscienza ordinatrice».¹⁰⁴ Ne è scaturita una sfrenata volontà di potenza. Descartes ha operato «la riduzione della realtà concreta alla realtà razionalmente dominabile, anzi l'identificazione di essere-dominabile ed essere-reale»; e così, «mediante il rinvio alla ragione che si erge a potenza (*selbstmächtige Vernunft*) si aprono possibilità di un mediato dominio sul mondo».¹⁰⁵

Si comprende allora la denuncia che Böhm fa della «sovversiva pretesa scientifica della modernità» (*umstürzender Wissenschaftsanspruch der Moderne*)¹⁰⁶ e del «titanismo razionale» che è «l'ethos di questa filosofia e della modernità in generale (...) L'uomo è diventato "libero" e vede la garanzia della sua libertà nell'opporsi a ogni realtà. Al posto della decisione, che può caricare ogni attimo del peso più grande, è subentrata la fiducia in un infinito pianificare, che mette il futuro senza condizioni nelle mani dell'uomo».¹⁰⁷ Una linea di continuità conduce da Descartes al positivismo di Comte che pretende di trasformare gli uomini in «padroni e proprietari della natura (*maîtres et posses-*

seurs de la nature)» e inaugurare quell'epoca «positiva» che da Nietzsche è stata smascherata come l'epoca dell'«ultimo uomo».¹⁰⁸ Anche per Böhm, la storia del pensiero calcolante è, in ultima analisi, la storia del «nichilismo».¹⁰⁹

È ben evidente il peso della *Kriegsideologie* nel caso di Böhm che, già nel sottitolo della sua opera, celebra la «resistenza» della «filosofia tedesca» contro il cartesianesimo e la modernità, e dunque, fra l'altro, «contro il vuoto meccanicismo del secolo XVII, contro la rarefazione illuministica dei contenuti del mondo a mero intellettualismo e a mera utilità, ovvero, oggi, contro il caos europeo, filosoficamente imbellettato, delle visioni del mondo».¹¹⁰ A tutto ciò e al «pensiero logico-sistematico» viene contrapposto – ed è un ulteriore motivo che fa pensare a Heidegger – il «pensiero dischiudente (*erschließendes Denken*) che apre la realtà», un pensiero che non è attraversato dalla logica del dominio, ed è al contrario «liberante» (*freilegend*): è il pensiero proprio dei tedeschi e che appare invece «incomprendibile e misterioso al senso dell'ordine dell'Ovest».¹¹¹

Anche Böhm sembra qui rifiutare le posizioni del modernismo reazionario. Dovrebbe comunque ormai risultar chiaro che né la critica della categoria di totalità né la critica del pensiero calcolante stanno di per sé a significare rottura col regime; esse sono invece, semmai, espressione delle permanenti contraddizioni ideologiche del Terzo Reich.

Capitolo 6

Tramonto e trasfigurazione dell'Occidente

1. La critica dell'ideale della pace perpetua

Abbiamo visto l'entusiasmo suscitato dallo scoppio del conflitto mondiale tra gli intellettuali tedeschi. Anche dopo la disfatta della Germania, assieme agli altri *topoi* che avevano caratterizzato la *Kriegsideologie*, continua a mostrarsi ben vitale l'irrisione dell'ideale della pace perpetua. Aveva scritto Thomas Mann nelle *Considerazioni di un impolitico*: «La pacifica e tranquilla comunità dei popoli è una chimera. La pace perpetua sarebbe possibile solo nella completa mescolanza e confusione delle razze e dei popoli, ciò da cui, disgraziatamente o grazie a Dio, siamo ancora ben lontani». In realtà, la guerra è «immortale», e non ha senso descriverla come un «mattatoio», al quale i popoli vengono condotti come innocenti e riottosi «agnelli» sacrificali. La verità è che l'uomo non sente la pace come un «ideale incondizionato; vive senza dubbio in lui, ed è immortale un elemento primitivo-eroico, una profonda esigenza di esperienze terribili». ¹ L'autocritica o la presa di distanza rispetto a tali posizioni, che possiamo più tardi notare in Thomas Mann, vengono invece sdegnosamente rifiutate da buona parte della cultura tedesca, e questo rifiuto è essenziale per comprendere il pathos antidemocratico e la compromissione col nazismo di intellettuali anche di primo piano.

Non viene condivisa la speranza (o l'illusione) di una pace, se non perpetua, almeno duratura, emersa subito dopo l'esperienza del tremendo massacro.

La pace è un desiderio, la guerra un fatto, e la storia dell'uomo non si è mai data pena dei desideri e ideali umani. La vita è lotta (...) Che interi popoli diventino pa-

cifisti, è un sintomo di debolezza senile: non si tratta più di razze forti e fresche. È una rinuncia al futuro, in quanto l'ideale pacifista sta a significare uno stadio finale in contraddizione col fatto della vita.

Così Spengler nel 1936.² Prima ancora che irrealizzabile, l'ideale della pace, o della pace perpetua, è giudicato ignobile e, «da un punto di vista storico, spazzatura (*Abfall*)»; in ultima analisi esso non è altro che l'ideale del «*panem et circenses*».³

Abbiamo potuto verificare (cfr. *supra*, cap. 2, § 1) che alcuni di questi motivi sono presenti anche in un autore come Jaspers, sia pure in una versione meno militante e più «esistenziale». Conviene ora chiedersi se e in che misura l'ascesa dei nazisti al potere abbia modificato l'atteggiamento critico del filosofo nei confronti dell'ideale della pace perpetua. In realtà, ancora nel 1935, continua a essere fortemente presente il tema classico della *Kriegsideologie* consistente nella trasfigurazione spiritualistica della guerra:

Il massimo di chiarezza e di verità può scaturire anche sotto la forma di inimicizia combattente, allorché esistenze originariamente diverse nell'essenza affrontano consapevolmente, nella lotta per l'esserci (*Daseinskampf*), il destino a cui non è possibile sfuggire.

Certo, lo scontro deve svolgersi in modo da non precludere una «successiva, autentica comunicazione», e quindi nel rispetto delle regole e in modo «cavalleresco»:

Ma se ciò avviene, il salto verso l'autentica comunicazione si è in realtà già verificato; sottoposta a queste condizioni, la lotta non sarebbe più un semplice svolgimento di necessità dell'esserci (*Daseinsnotwendigkeiten*), ma come un gioco, e sia pure un gioco carico di destino, che minaccia la vita o forse l'annulla.⁴

La lotta tra le diverse storicità è benefica e necessaria: ognuna esprime un sistema di valori autonomo e degno di rispetto; ma è solo la «sostanza di una comoda tolleranza» a credere che queste diverse divinità possano e debbano vivere ignorandosi reciprocamente e quindi senza impegnarsi in un rapporto di contrasto e di lotta. In realtà, le diverse verità diventano «non vere, allorché esse stanno l'una accanto all'altra in un atteggiamento di indifferenza». ⁵ Già Weber aveva affermato che «è dato solamente intendere che cosa sia il divino» nei diversi sistemi di valori, senza che per questo si possa eliminare la loro

«eterna contesa»;⁶ e Jaspers sottolinea con ancora maggior forza la dimensione conflittuale di tale politeismo dei valori. Si tratta di una categoria che, come si è visto, Heidegger condanna in quanto sinonimo di liberalismo; Jaspers invece la celebra, ma dopo averla liberata dall'ombra che su di essa poteva gettare una interpretazione in chiave liberale, da lui decisamente respinta in quanto espressione, come pure si è visto, della «sostanza di una comoda tolleranza».

A questo punto, possiamo dare per definitivamente acquisito il fatto che, quando Jaspers dichiara di aver cominciato ad augurarsi, a partire dal 1933 o 1934, un intervento militare occidentale contro la dittatura hitleriana, chiaramente retrodata nel ricordo l'inizio della sua opposizione al regime. Jaspers osserva che già allora «tutti, e naturalmente anche Heidegger, avvertivano che alla fine si sarebbe giunti alla guerra».⁷ Epperò, ancora nel 1936, il filosofo procede a una polemica (sia pure indiretta, ché l'argomentazione viene attribuita a Nietzsche) contro «il pensiero pacifista che vuole imporre la pace mediante eserciti più potenti, cioè mediante la violenza [viene dunque in realtà respinta l'ipotesi di un intervento militare teso a spegnere il focolaio di guerra del Terzo Reich] o che vorrebbe produrre la pace mediante un disarmo graduale». Anche se è indubbiamente lontano dal bellicismo militante di Spengler, Jaspers sembra tuttavia condividere la tesi, attribuita a Nietzsche, per cui la guerra è inevitabile, «se l'uomo non dovrà perdere le sue possibilità».⁸ Una condizione di pace permanente continua a essere vista come un pericoloso focolaio di infezione banale. Certo è che, ancora nel 1938, Otto Friedrich Bollnow, nell'affermare che «solo nella lotta con gli altri, ogni esserci (*Dasein*) (e anche ogni idea spirituale) può conquistare e difendere lo spazio vitale (*Lebensraum*) in cui si mantiene e si sviluppa», e nel celebrare l'invito nietzscheano a «vivere pericolosamente» («l'inquietudine e pericolosità dell'esserci» è il presupposto stesso della «grandezza e produttività umana»), oltre che a ideologi del regime come Baeumler e Heyse, ritiene di potersi richiamare anche a Jaspers (e alla sua analisi della «lotta» come «situazione limite»)⁹. Naturalmente le affermazioni di Bollnow non possono essere messe sul conto di Jaspers, ma è comunque un dato di fatto che la filosofia di quest'ultimo non esercita certo, in questo momento, un'influenza in senso pacifista.

L'ideale di una pace duratura, se non perpetua, risulta ancora più estraneo a Heidegger che già a Davos lo respinge sdegnosamente.¹⁰

Anche nella dichiarazione di appoggio alla decisione della Germania di abbandonare la Società delle Nazioni Heidegger ironizza, come si è visto, sull'ideale di un «inconsistente e disimpegnato affratellamento universale» (cfr. *supra*, cap. 2, § 4). E come rettore dell'università di Friburgo sollecita misure amministrative a danno di un docente accusato di aver espresso tendenze pacifiste a cavallo della prima guerra mondiale.¹¹ D'altro canto l'*Introduzione alla metafisica* propugna il radicale rinnovamento filosofico della Germania e dell'Occidente anche come sicuro fondamento della «sicurezza e audacia della spada» (cfr. *supra*, cap. 5, § 3). È inoltre da tener presente il grande interesse che in Heidegger suscita Ernst Jünger, un autore non a caso visto e talvolta celebrato dalla pubblicistica di estrema destra come l'«anti-Remarque».¹² Infine, nel 1940, Heidegger liquida «pacifismo e pace perpetua» come una forma di cristianesimo secolarizzato e di nichilismo incompleto,¹³ giustamente destinato a essere spazzato via dal nichilismo completo. Nel 1935, Huizinga nota come la cultura tedesca sia piena della celebrazione della guerra. Se il riferimento esplicito è a Spengler, Schmitt e Freyer, l'osservazione ha certo una validità più generale.¹⁴

A cavallo della *Machtergreifung*, Spengler scrive:

Siamo forse già all'immediata vigilia della seconda guerra mondiale – ignoto è lo schieramento delle potenze né si possono prevedere i mezzi e i fini, militari, economici e rivoluzionari (...) La prima guerra mondiale ha costituito per noi solo i primi lampi e tuoni delle nubi tempestose che attraversano, gravide di destino, il nostro secolo. Come allora, la forma del mondo verrà riplasmata dalle fondamenta mediante l'incipiente *Imperium Romanum*.¹⁵

In questo momento la guerra a Ovest è tutt'altro che esclusa. Ma, tre anni più tardi, nel respingere come sintomo di decadenza vitale l'ideale della pace perpetua, Spengler osserva: «L'odierno comunismo mondiale designa le sue guerre come rivolte». Si tratta di una differenza puramente verbale: la professione di fede rivoluzionaria è pur sempre una professione di fede bellicista. «È un fatto pericoloso – prosegue Spengler – che oggi a parlare di pace mondiale siano solo i popoli bianchi, non i popoli di colore, numericamente ben più forti». È un pericolo mortale che corre l'Occidente (è da tener presente che dei popoli di colore fa parte, secondo Spengler, anche la Russia comunista): «Il pacifismo rimarrà un ideale, la guerra un fatto, e se i popoli bianchi sono decisi a non condurre più nessuna, lo faranno

i popoli di colore che diventeranno i dominatori del mondo». ¹⁶ L'Occidente viene qui chiamato a recuperare la sua vitalità guerriera soprattutto guardando a Oriente.

2. Guerre-lampo, ordine nuovo e nichilismo completo

Ma la guerra, forse più attesa a Est, scoppia invece a Ovest (contro la Francia e l'Inghilterra, alleate della Polonia rapidamente distrutta). Non è la guerra «storica» a cui aveva pensato nel 1931 Jaspers che, più tardi, nel 1953, così descriverà il clima venutosi a creare nella prima fase del conflitto: «A parte eccezioni estremamente esigue, i tedeschi, anche vecchi amici, auspicavano la vittoria tedesca, mentre io, nell'esultanza delle vittorie, mi guardavo disperatamente attorno alla ricerca di un indizio di una possibile svolta». ¹⁷ Non sappiamo se, anche in questo caso, Jaspers non abbia finito col retrodatare, se non i suoi sentimenti, la loro chiarezza e nettezza. Certo è che, fra i «vecchi amici» senza esitazioni dalla parte della Germania, c'è senza dubbio anche Heidegger. Ci si può chiedere, però, se in quest'ultimo non ci sia un momento di imbarazzo a causa delle modalità imprevedute del conflitto. La prima guerra mondiale – osserva il corso di lezioni del 1936-37 – aveva dimostrato la validità della tesi nietzscheana circa la morte di Dio, del Dio morale della tradizione cristiana: entrambi gli schieramenti in lotta dell'«Occidente cristiano» si erano richiamati, per combattersi sino in fondo, al medesimo «buon Dio». ¹⁸ Il nuovo conflitto non confermava la presa totale del nichilismo sull'Occidente? La Germania nazista, ertasi a campione dell'Occidente, aveva poi stipulato un'alleanza col Giappone e un patto di non aggressione con l'Urss bolscevica: è un punto su cui si esercitava l'ironia di Thomas Mann in una delle sue trasmissioni radiofoniche rivolte a un ipotetico e comunque ridotto pubblico tedesco. ¹⁹ E lo stesso Heidegger non aveva, nel 1935, invitato l'Europa, stretta nella tenaglia Usa-Urss, a non autopugnalarsi?

A determinare lo scoppio del conflitto è stata in effetti, secondo Heidegger, la volontà di potenza che attraversa la storia dell'Occidente nel suo complesso, mentre un ruolo secondario e occasionale giocano i fattori più propriamente economici, fra cui la «crescita della popolazione». Neppure la ricerca del *Lebensraum*, cui la propaganda ufficiale della Germania fa riferimento, costituisce una spiegazione adeguata. Non che Heidegger sottoscriva le accuse rivolte al Terzo

Reich e alla sua politica espansionistica. Anzi, si affretta a respingerle: «Allorché si interpreta l'esecuzione di questa volontà metafisica [di potenza] come il "prodotto" dell'egoismo e dell'arbitrio di "dittatori" e "Stati autoritari", a parlare è solo il calcolo e la propaganda politica o la sprovvedutezza metafisica di un pensiero da secoli caduto in un vicolo cieco, ovvero entrambe le cose». ²⁰ Sì, «l'assicurarsi lo "spazio vitale" per il vivente non è mai fine, ma solo mezzo per l'accrescimento della potenza. In seguito a tale accrescimento, aumenta a sua volta necessariamente il bisogno di spazio». È descritta qui con precisione l'insaziabilità dell'espansionismo nazista, se ne riconosce esplicitamente il carattere aggressivo; ma tale constatazione non ha alcun significato critico, ché di nuovo si ribadisce che tutto ciò costituisce «una legge metafisica fondamentale della potenza stessa», e dunque non può essere messo sul conto di determinati governanti o regimi politico-sociali. ²¹ Sì, questa volontà sfrenata di potenza è nichilismo, ma, come vedremo meglio fra breve, ogni tentativo di criticarla in base a norme morali o giuridiche, è un nichilismo incompleto e proprio perciò ancora peggiore.

In questo stesso periodo di tempo Thomas Mann contrappone alla «politica di potenza» della Germania l'«umanità», i «valori e beni dell'anima» che vede incarnati dall'Inghilterra. ²² E cioè, dinanzi alla nuova situazione internazionale che si è venuta a creare, e alla terribile minaccia che la Germania nazista fa pesare sull'Europa e sul mondo, lo scrittore sottoscrive ora pienamente quelle parole d'ordine che nelle *Considerazioni di un impolitico* aveva invece denunciato come ipocrita propaganda di guerra dell'Intesa. Ma per Heidegger, anche nel secondo conflitto mondiale che è iniziato, i nemici della Germania sono mossi da quella stessa volontà di potenza che essi pretendono di mettere sul conto esclusivamente del Terzo Reich. A dimostrazione di ciò, Heidegger adduce un esempio significativo. Subito dopo la disfatta della Francia, e la firma dell'armistizio, l'Inghilterra procede alla distruzione della flotta del paese alleato o ex alleato per evitare che possa cadere nelle mani della Germania, rafforzando ulteriormente il potenziale navale e militare di quest'ultima. Ed ecco il commento di Heidegger:

Quando ad esempio ora gli inglesi cannoneggiano e annientano le unità navali francesi all'ancora nel porto di Orano, ciò è del tutto «giusto» dal *loro* punto di vista

di potenza: «giusto» è infatti ciò che serve alla crescita della potenza. Ma con ciò si dice al tempo stesso che a *noi* in nessun caso è possibile e lecito giustificare questo loro comportamento; ogni potenza, metafisicamente pensata, ha il proprio diritto (*Recht*). E solo mediante l'impotenza, essa cade nell'illegalità (*Unrecht*). Fa parte tuttavia della tattica metafisica di ogni potenza considerare il comportamento della potenza avversaria non a partire dal punto di vista di potenza, proprio di quest'ultima; si valuta invece il comportamento avversario a partire da un'universale morale umana, che però ha valore meramente propagandistico.²³

E dunque, a spiegare la genesi e il significato del conflitto, e a determinarne l'andamento, è solo la *Gerechtigkeit* nietzscheana, la «giustizia» che premia il più forte, in quel momento indiscutibilmente – così pareva – la Germania. L'identificazione con la Germania è chiara, come dimostra quel «noi» (*wir*) appena visto.

E tuttavia è lecito porsi un problema: se nella guerra in corso è in gioco solo la volontà di potenza, che ha nichilisticamente dissolto ogni altro tipo di considerazione, che senso ha prender posizione per l'una o l'altra delle parti in lotta? A questo punto Heidegger fa intervenire una importante distinzione:

Il concetto nietzscheano di nichilismo non ha affatto carattere «negativo»; negativo è solo il nichilismo incompleto e passivo, quell'arida aspirazione a sostituire i valori attuali con altri simili, ma di natura già più debole, additando ad esempio come ideale il «socialismo» e la «felicità universale» invece del «cristianesimo» (...) Allorché Nietzsche si definisce ripetutamente «nichilista», egli non pensa alla rovina o all'annientamento e al tramonto; pensa invece al nichilismo come *positivo e rivolto al futuro*.²⁴

Col socialismo e la democrazia, invece,

viene ritardata la decisa destituzione dei valori vigenti. Il nichilismo rimane incompleto; per diventare completo esso deve attraversare l'estremo. Il *nichilismo estremo* riconosce che non c'è alcuna eterna verità in sé, che la verità deve sempre di nuovo essere conquistata e posta. Così il nichilismo estremo si sviluppa come nichilismo attivo, che non lascia semplicemente andare piano piano in rovina l'esistente, limitandosi a far da spettatore, bensì interviene attivamente a rovesciarlo.²⁵

In questo senso il nichilismo «non è semplice crollo (*Einsturz*), bensì soppressione (*Wegfall*) in quanto liberazione e quindi cominciamento (*Beginn*) del nuovo».²⁶

Il nichilismo attivo, col quale in questo momento Heidegger chiaramente si identifica, è rappresentato dal nazismo, che, guidato da una volontà di potenza priva di infingimenti, con le sue folgoranti vittorie sta ora realizzando l'«ordine nuovo». Più volte risuona nel

corso delle lezioni del secondo trimestre 1940 il richiamo alla *Neue Ordnung*. E non c'è possibilità di equivoco: il riferimento è a quello che Thomas Mann, sempre nel corso della guerra, definisce come l'«infame “ordine nuovo” di Hitler».²⁷ Naturalmente il giudizio di Heidegger è del tutto diverso. La spregiudicatezza e la brutalità con cui il Terzo Reich sta realizzando la *Neue Ordnung* vengono filosoficamente descritte e trasfigurate come nichilismo completo e attivo, che non ha nulla di decadente, in quanto esso accelera e porta a termine il crollo di valori già marci e privi di credibilità. «La doppia negazione dell'esistente e del dover essere», di ogni orizzonte normativo, è infatti il presupposto dell'«ordine nuovo. Solo il nichilista [completo] può realizzarlo».²⁸ In conclusione, «Nietzsche esige uno sguardo chiaro sull'avvento del nichilismo *non* per diffondere la credenza nel “tramonto dell'Occidente”, ma per introdurre una svolta completa e un nuovo cominciamento non inceppato da mezze misure».²⁹ Non è – si badi bene – propriamente l'«inizio» (*Anfang*) che presuppone il definitivo superamento della metafisica della volontà di potenza; è solo il *neuer Beginn* che dispiega «il *dominio incondizionato del nichilismo*».³⁰ Ma è solo tale dispiegamento a rendere a sua volta possibile il «nuovo inizio».

La denuncia del nichilismo che attraversa la storia dell'Occidente non comporta comunque alcun atteggiamento distaccato: «la presa di coscienza (*Besinnung*) del nichilismo non può significare una considerazione meramente storiografica dell'epoca presente e dei suoi presupposti storici, ma è in sé necessariamente una decisione su ciò che deve in futuro diventare l'umanità (*Menschentum*) della terra».³¹ «Nichilismo e nichilismo non sono la stessa cosa».³² Ecco allora che Heidegger segue con appassionata partecipazione le vicende della guerra, cercando di interpretare filosoficamente le vittorie allora folgoranti del Terzo Reich. Sono le vittorie del nichilismo completo e attivo sul nichilismo incompleto. Non ha nulla di casuale la sconfitta disastrosa della Francia che risponde anzi a una «misteriosa legge della storia»: il paese che aveva dato i natali a Descartes è sconfitto da un paese che, grazie alla completezza del suo nichilismo, è andato molto avanti nell'organizzazione dell'«economia della macchina». A scaturire vittoriosa è «una nuova umanità (*neues Menschentum*) (...) che va al di là dell'uomo attuale»; infatti, «solo il superuomo è all'altezza dell'incondizionata “eco-

nomia della macchina", e viceversa: l'uno ha bisogno dell'altra al fine di stabilire il dominio incondizionato sulla terra». ³³

In questo momento l'atteggiamento di Heidegger non si discosta molto da quello assunto da Jünger in *Der Arbeiter*, l'opera che, proprio in questo periodo di tempo, il filosofo discute e commenta «in una piccola cerchia di docenti universitari». ³⁴ Per Jünger «un nuovo ordine mondiale [è] la conseguenza del dominio mondiale», che sarà a sua volta il risultato di un gigantesco scontro armato all'insegna della volontà di potenza:

Dovrà risultare quale delle molteplici manifestazioni della volontà di potenza, che si sentono chiamate a dominare, possiede la legittimazione. La certificazione di tale legittimazione consiste nel padroneggiamento delle cose diventate preponderanti, nel saper domare il movimento assoluto, ciò che può essere l'opera solo di una nuova umanità. Noi crediamo che tale umanità esista di già. ³⁵

Il *neues Menschentum* profetizzato da Jünger dimostrava in concreto la propria esistenza e la propria superiorità con l'invincibilità della macchina bellica della Germania del Terzo Reich.

L'ammirazione per l'efficienza di questa macchina bellica è in Heidegger, nella prima fase della guerra, evidente. Con trasparente allusione all'occupazione della Scandinavia, una delle prime lezioni del corso del secondo trimestre del 1940 osserva:

Quando oggi, in occasione delle più audaci imprese soldatesche delle truppe aeree da sbarco, partecipa al volo anche un aereo che filma il lancio dei paracadutisti, ciò non ha nulla a che fare col «sensazionale» o la «curiosità»; il diffondere, dopo pochi giorni, la coscienza e la visione di questi procedimenti è esso stesso un elemento dell'attività complessiva e un fattore dell'armamento. Tale «reportage filmato» è un procedimento metafisico e non sottostà al giudizio proveniente dalle rappresentazioni quotidiane. ³⁶

Il tema viene ripreso alla fine del corso che traccia un bilancio dell'anno di vittorie della Germania culminato nell'invasione della Francia: «A partire dall'orizzonte della "spiritualità" e cultura borghese, si vorrebbe considerare la "motorizzazione" completa, da cima a fondo, della *Wehrmacht*, come "tecnicismo" senza limiti e "materialismo". In realtà si tratta di un atto metafisico (...).» ³⁷ Dall'efficientissima macchina da guerra tedesca, Heidegger si preoccupa di allontanare il sospetto di «materialismo» e persino di «tecnicismo». La vittoria della Germania è metafisicamente necessaria: conclude un'epoca nella storia

dell'Occidente e ne prepara un'altra. La metafisica come volontà di potenza, giunta al suo estremo, è pronta a rovesciarsi nel suo oltrepassamento.

Si potrebbe dire che con la vittoria del nichilismo completo nella seconda guerra mondiale si è capovolta la situazione caratteristica della prima guerra mondiale. Come si spiegava la sconfitta della Germania nel 1918? Facendo appello alle parole d'ordine della «democrazia», del «progresso», dell'«autodeterminazione dei popoli», le democrazie occidentali avevano sviluppato una capacità di mobilitazione, avevano effettuato una mobilitazione totale ben superiore a quella degli Imperi centrali. Questa l'analisi di Jünger, ³⁸ ma la vittoria dell'ideologia del progresso era la vittoria della «grande Chiesa popolare del secolo XIX», ovvero, per dirla questa volta con Heidegger, la vittoria del nichilismo incompleto. Solo agitando gli ideali o, meglio, le propagandistiche parole d'ordine della democrazia e del progresso, Francia e Inghilterra erano riuscite a padroneggiare «la componente decisiva, quella fideistica (*glaubensmäßig*) della mobilitazione totale», erano riuscite a far passare la loro guerra per una «crociata della ragione» e a trasformare i loro soldati in «guerrieri dell'umanità». ³⁹ Ma la vittoria dei nemici della Germania era destinata a essere di breve durata: la guerra aveva messo in crisi l'ideologia del progresso su cui si fondava l'Intesa apparentemente vittoriosa, la guerra aveva messo in moto lo «smantellamento della vera e propria Chiesa popolare del secolo XIX»; gli Imperi centrali, e i valori tradizionali che essi rappresentavano, erano sì stati spazzati via dal *Bürger* «mobilitato» in nome degli ideali democratici, ma questo *Bürger*, pur sempre legato al mondo della «sicurezza», era destinato a essere spazzato via a sua volta dall'*Arbeiter-Soldat*, milite del lavoro e della guerra che, senza l'impaccio di ideali falsi e bugiardi, si muoveva a proprio agio nel riscoperto mondo del pericolo, dell'«elementare» e della volontà di potenza. Le forze che la guerra aveva messo in moto erano destinate a mettere fine alla «vittoria apparente» (*Scheinsieg*) della «borghesia mondiale» della civilizzazione democratica e a sbarazzare il terreno dal «culto menzognero (*Scheinkultus*) del progresso». ⁴⁰

Le vittorie trionfali del Terzo Reich, nella prima fase della guerra, costituivano una brillante conferma delle tesi di Jünger. Agli occhi di Heidegger, gli anni 1939-40 segnano la disfatta irreversibile del nichilismo incompleto. Questo schema è ancora presente nel semestre

estivo 1941, nel corso del quale, con implicito riferimento a Jünger, si considera ormai «deciso il fatto che a determinare fino in fondo il volto del reale sono «il lavoratore» e «il soldato»», considerati come figure rappresentative della nuova «umanità» chiamata a realizzare la nietzscheana volontà di potenza.⁴¹

3. *L'Imperium, il Reich e la greicità originaria*

Possiamo allora fare il punto sul mutamento intervenuto, rispetto agli anni precedenti lo scoppio del conflitto, nella valutazione heideggeriana di Nietzsche. Più grande è ora diventata la distanza che separa Nietzsche dal nuovo autentico «inizio» (*Anfang*) e più problematico è il percorso che conduce al superamento del nichilismo. Ora la stessa politica internazionale del Terzo Reich è sussumibile sotto la categoria di nichilismo, sia pure del nichilismo completo e classico. Come Nietzsche, anche il «nuovo ordine», realizzato dalle trionfali vittorie della Germania all'insegna della volontà di potenza dispiegata senza infingimenti, è da intendere al tempo stesso come fine e «nuovo cominciamento» (*neuer Beginn*), che è a sua volta il primo passo verso l'autentico nuovo «inizio» (*Anfang*). In questo senso non c'è identificazione piena col nichilismo attivo e la volontà di potenza (e il nazismo). Questi accelerano e suggellano la fine di un'epoca storica, sgombrano il terreno dalle mezze misure del nichilismo incompleto, ipocrita o ancora inconsapevole di sé (democrazia, socialismo ecc.), e in tal senso preparano il terreno al nuovo inizio. Ma di per sé, nichilismo attivo e volontà di potenza, Nietzsche dunque, non sono ancora il nuovo inizio. Anzi – dichiara Heidegger già nel momento culminante dell'ascesa militare del Terzo Reich – «la metafisica della volontà di potenza va di pari passo solo con la romanità e con il *Principe* di Machiavelli». Rimaner fermi a questo stadio o punto di vista significa precludersi il nuovo inizio greco-tedesco. Dopo l'intervento degli Stati Uniti nel conflitto, Heidegger dichiara che la romanità continua a vivere nell'americanismo: l'una e l'altro sono accomunati dalla «monumentalità» estranea all'autenticità tedesca (*undeutsches Monumentales*).⁴²

La presa di distanza dalla «romanità» di Nietzsche è un tema che si accentua ulteriormente nel corso della guerra. A rappresentare l'autentica greicità e quindi la possibile *Überwindung* della metafisica moderna è Hölderlin, che non va assolutamente confuso con Nietzsche,

dal quale invece lo separa un «abisso». Nel 1931 Heidegger aveva premesso al suo corso su Aristotele un frammento della *Volontà di potenza* in cui si celebra l'«alta pretesa dei tedeschi di aver riannodato il legame che sembrava spezzato, il legame con i greci, il massimo tipo di «uomo» sinora apparso». E lo stesso testo a cui, qualche anno più tardi, si richiama Baeumler a dimostrazione dell'intimo legame tra Ellade e Germania.⁴⁶ Ma per lo Heidegger che commenta le vittorie trionfali del Terzo Reich, la greicità che Nietzsche ha preteso di scoprire è in realtà «assolutamente romana, e cioè al tempo stesso moderna e non greca»; e «romano» è qui sinonimo di «imperiale». Emerge dunque la critica della nietzscheana volontà di potenza considerata in ultima analisi imperiale e romana.

È il caso di chiedersi se non siamo in presenza di una presa di distanza dal regime nazista. Non amava Hitler atteggiarsi, almeno nei colloqui privati, a rinato imperatore romano?⁴⁸ E il Nietzsche criticato da Heidegger come romano e imperiale non era forse presentato da una larga pubblicistica come il precursore del Terzo Reich? Ma, a questo proposito, conviene intanto notare che è errata la rappresentazione secondo cui tutti gli ideologi più o meno nazisti si sarebbero massicciamente e univocamente richiamati a Nietzsche. Anche su questo terreno è possibile notare accenti diversi e persino acute contraddizioni.⁴⁹ Se è poi certa la presenza in Heidegger di una polemica nei confronti della *Nietzsche-Bewegung* (largamente diffusa nel Terzo Reich) e, in particolare, di Baeumler, che vede in Nietzsche l'interprete della greicità in lotta contro la romanità propria del mondo moderno, non meno rilevante appare d'altra parte la convergenza del giudizio negativo sulla romanità e sul moderno. Per Baeumler, la romanità è sinonimo di ordinamento internazionale che distrugge le peculiarità nazionali, è sinonimo non solo di cosmopolitismo e imperialismo, ma anche di visione filisteica della vita in contrapposizione allo spirito agonale proprio dei greci: *pax romana* e *imperium romanum* compaiono in un'accezione nettamente negativa.⁵⁰ Temi che, sia pure con notevoli varianti, si ritrovano anche in altri ideologi del nazionalsocialismo, come Heyse⁵¹ e Böhm, il quale ultimo, a sua volta, ai «duemila anni di «universalismo» della storia dell'Occidente contrappone la celebrazione della «greicità originaria» reinterpretata in chiave *völkisch*, la celebrazione della «statualità greca col suo

fondamento popolare» poi smarrita già con Aristotele e tanto più con l'«impero romano» e col mondo moderno.⁵²

Sarebbe dunque precipitoso leggere nella critica che Heidegger fa della nietzscheana volontà di potenza come «romana» e «imperiale» una critica camuffata dell'imperialismo tedesco. Carl Schmitt, che denuncia l'«imperialismo di Versailles»,⁵³ contrappone *Reich* a *Imperium*: mentre quest'ultimo, a partire già dalla romanità, ha un significato tendenzialmente universalistico e quindi tutt'altro che rispettoso della peculiarità dei singoli popoli (in questo senso *Imperium* è un termine adeguato agli «imperi della democrazia occidentale» e all'«universalismo dell'Est bolscevico teso alla rivoluzione mondiale»), il *Reich* tedesco ha un fondamento «etnico» (*volkhaft*) e implica «un ordinamento giuridico essenzialmente non universalistico e rispettoso di ogni popolo». ⁵⁴ Siamo nel 1939. Alle spalle è l'*Anschluss* e il successivo smembramento della Cecoslovacchia: «Da debole e impotente che era, il centro (*die Mitte*) dell'Europa è diventato forte e inattaccabile», capace per di più di far penetrare «nello spazio dell'Europa centrale e meridionale», e di difendere dall'intervento di potenze estranee, quella «sua grande idea politica» che è... «il rispetto di ogni popolo, in quanto realtà di vita determinata mediante la stirpe (*Art*) e l'origine, il sangue e la terra». ⁵⁵ In effetti l'offensiva espansionistica del Terzo Reich si svolge all'insegna di parole d'ordine come «grande spazio» e «spazio vitale», riordinamento e unità della «Mitteleuropa», con parole d'ordine talvolta persino «antimperialistiche» che comunque rivendicano «l'Europa agli europei» e una sorta di dottrina Monroe europea, con la Germania ovviamente nel ruolo di potenza guida. ⁵⁶ Heidegger a sua volta, allorché parla di «imperialismo», fa riferimento esplicito all'Inghilterra, ⁵⁷ o riferimento indiretto all'America, identificata, come si è visto, con la romanità, assunta a sua volta a sinonimo di *Imperium*. *Reich*, invece ha, anche in questo caso, un significato positivo. ⁵⁸

E ancora una volta è evidente la continuità con la *Kriegsideologie* che, non a caso, si era richiamata ai *Befreiungskriege*,⁵⁹ alle guerre contro la Francia napoleonica, denunciata da Fichte e dalla cultura e pubblicistica del tempo come la nuova Roma espansionista. ⁶⁰ Il *topos* antiromano è fortemente presente nelle *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann: qui, la guerra del 1914-18 viene letta come il momento più alto «della lotta del mondo romano contro la

testarda Germania». Non solo si parla ripetutamente, in contrapposizione alla Germania, dell'«Occidente romano», ma si precisa che esso si è ormai esteso «al di là dell'Oceano, dove si erge il nuovo Campidoglio». ⁶¹ A Roma vengono contrapposti talvolta gli antichi germani, talvolta la Grecia, e in ciò non si avverte alcuna contraddizione perché, per dirla con Wilamowitz, «il meglio dello spirito greco sa comprenderlo solo chi sia di «razza» germanica». ⁶² Una tesi analoga si può sorprendere anche nello Heidegger del 1934, per il quale un unico «ceppo etnico» (*Stammesart*) unisce ai greci i tedeschi, ⁶³ che dunque possono ben considerarsi gli eredi della grande tradizione greca.

È vero, soprattutto nel momento delle folgoranti vittorie dell'esercito guglielmino, Spengler individua la nuova Roma nella Germania vittoriosa e chiamata a edificare un nuovo impero mondiale; in questo caso, il ruolo della Grecia, e più esattamente quello di Atene, è svolto dalla Francia, destinata a essere smembrata e sostanzialmente incorporata dalla Germania che avrebbe poi concluso trionfalmente la guerra, o una serie di guerre, a Zama, una Zama s'intende, collocata non più in Africa, ma nel cuore dell'Inghilterra. ⁶⁴ L'analogia che Spengler istituiva tra l'età in cui viveva e quella che aveva visto l'irresistibile ascesa dell'impero romano, lo stimolava, anzi lo costringeva a istituire una esplicita analogia tra «Imperium Romanum» e «Imperium Germanicum» del futuro, ⁶⁵ tra prussiani e romani. ⁶⁶ Ancora nel 1933 Spengler chiama la Germania a realizzare l'«Imperium mundi». ⁶⁷

Giustamente, si è parlato a tale proposito di lotta tra «opzione greca» e «opzione romana», ⁶⁸ e tuttavia, durante il Terzo Reich, è chiaramente la prima a prevalere. La lettura di Rosenberg può aiutare a comprendere l'ordine gerarchico in cui grecità e romanità vengono generalmente a collocarsi nell'ambito dell'ideologia nazista. Per un verso, è l'antichità classica nel suo complesso che viene celebrata in contrapposizione polemica sia al mondo moderno, sia alle popolazioni asiatiche e alle «centrali semitico-ebraiche». In questo senso l'impero romano ha avuto il merito immortale di aver distrutto Cartagine e poi – disgraziatamente con grave ritardo – Gerusalemme; esso ha pure avuto il merito di opporsi alla «corrente politica radicalmente proletario-nichilistica», presente nel cristianesimo. ⁶⁹ Ma, per quanto riguarda il confronto con la Grecia, è chiaro che «il sogno dell'umanità nordica venne sognato nel modo più bello nell'Ellade», rispetto alla quale già costituisce una grave degenerazione «l'imperialismo

mondiale a-razziale di Roma». ⁷⁰ L'«opzione greca» non viene messa in crisi neppure dall'alleanza che a un certo punto interviene col «romaneggiante» fascismo italiano. Scrive ad esempio Heyse nel 1935: «I popoli romanici, e anche il fascismo, si richiamano alla romanità. *Le radici storiche, e cioè i fondamenti* della nostra esistenza, vanno più in profondità», rinviano cioè alla «gremità». A dimostrazione di ciò, Heyse cita «le parole del Führer del popolo tedesco: "La lotta che oggi divampa riguarda obiettivi straordinariamente importanti; una cultura lotta per la sua esistenza, un'esistenza che unifica in sé i millenni e intreccia assieme gremità e germanicità"». ⁷¹ Non bisogna dunque assolutizzare le pose da rinato imperatore romano assunte, nei colloqui privati, da Hitler. Questo non gli impediva di richiamarsi, appassionatamente, ai *Befreiungskriege* ⁷² (come si è visto, vissuti dai loro protagonisti come lotta contro l'espansionismo dei «nuovi romani») e di celebrare la presunta razza greco-nordica, Atene e la Grecia classica. ⁷³

In ogni caso, ancora nel corso della seconda guerra mondiale, il richiamo ai greci era così diffuso, anche negli ambienti accademici, da costringere Heidegger a questa ironica messa a punto:

Nella maggior parte dei «risultati delle ricerche», i greci appaiono come puri nazionalsocialisti. Questo superzelo degli eruditi non sembra accorgersi che, con tali risultati, non si rende alcun servizio al nazionalsocialismo e alla sua unicità storica, tanto più che di tale servizio esso non ha bisogno alcuno. ⁷⁴

Nonostante questo appello al senso della misura, anche Heidegger continua tuttavia a insistere sino alla fine sul parallelismo tra Germania e Grecia, in consonanza con la propaganda ufficiale e in continuità col *topos* della prima guerra mondiale. Una continuità rilevata anche da Horkheimer e Adorno che, nel 1944, prendendo le mosse da Wilamowitz, denunciano la «compenetrazione di barbarie e cultura in Germania, (...) alla base del nuovo filellenismo». ⁷⁵

4. Heidegger e Spengler: Kultur e Zivilisation

Del resto, a dispetto delle apparenze, le posizioni di Spengler e Heidegger non sono poi così distanti tra loro. Ancora più della identificazione spengleriana della Prussia e della Germania con la Roma imperiale, è interessante la caratterizzazione che viene fatta di quest'ul-

tima: «Non dimentichiamo che l'*Imperium Romanum* era solo un'impresa affaristica priva di scrupoli e che i grandi romani erano tutti speculatori»; «l'espansione romana era solo una presa di possesso finanziaria appena mascherata in termini militari». D'altro canto, la Germania contemporanea che, nella conquista dell'impero, ricalca le orme di Roma, è – scrive Spengler nel 1915 – «una seconda America». ⁷⁶ Ferma restando una differenza di fondo, su cui ci soffermeremo tra breve, ritroviamo qui insomma l'equazione heideggeriana: Roma = volontà di potenza priva di scrupoli = modernità. Anche per Spengler, la vera *Kultur* è rappresentata dalla Grecia, mentre Roma è solo sinonimo di *Zivilisation*; ⁷⁷ in questo senso, dal punto di vista della filosofia della storia in generale, lo stesso Spengler è favorevole all'«opzione greca»; epperò, in virtù della «contemporaneità» che stabiliva tra il suo tempo e quello della Roma imperiale, poteva senza difficoltà invitare la Germania a intraprendere una politica francamente e brutalmente imperialistica, non inceppata da scrupoli ideali del tutto inattuali. A ragione osserva Thomas Mann che, nonostante la parvenza degli inchini reverenziali alla *Kultur*, Spengler si schiera in realtà per la *Zivilisation*; ⁷⁸ solo coloro che tengono conto, brutalmente, delle regole di quest'ultima, possono sperare di non essere sommersi e spazzati via dalla logica implacabile delle cose. Sul piano politico concreto, non ci sono alternative all'«opzione romana».

Una dialettica analoga viene a istituirsi anche nello Heidegger del 1939-40: rimane certo ferma la prospettiva del superamento del nichilismo, ma intanto a dettar legge può esser solo il nichilismo completo. E dunque, in questa fase, sul piano politico immediato, Heidegger non scorge alternative all'«opzione romana». Il trionfo del nichilismo completo è al tempo stesso il trionfo della macchina e della Germania. E questa è anche la conclusione di Spengler: «Sono stati i popoli germanici, non i popoli romanici dell'Europa occidentale e dell'America a sviluppare per primi, conseguentemente, a partire dalla macchina a vapore, una grande industria che ha modificato il volto dei paesi». Se si tiene presente che il primo volume di *Tramonto dell'Occidente*, dal quale la citazione è tratta, ⁷⁹ porta nella *Prefazione*, la data del dicembre 1917, si può arguire che delle vittorie tedesche della prima guerra mondiale (ancora era viva la speranza nel successo finale) Spengler traccia un bilancio non dissimile da quello che Heidegger traccia poi delle vittorie iniziali del Terzo Reich. In nessun

caso il trionfo della macchina da guerra tedesca rappresenta il recupero della *Kultur*, ovvero il superamento del nichilismo, e tuttavia, nell'un caso come nell'altro, questo trionfo viene salutato con calore.

Ma, come accennavamo, c'è una differenza di fondo tra i due autori qui messi a confronto. Spengler istituisce un abisso incolmabile tra *Zivilisation* e nuova *Kultur*, nel senso che quest'ultima viene proiettata in un futuro remoto e improbabile. Per tutto un lungo, o lunghissimo, periodo storico, c'è spazio solo per il dispiegamento senza scrupoli dell'imperialismo e della volontà di potenza. La *Zivilisation* romana si è protratta per secoli e avrebbe potuto benissimo durare molto più a lungo:

È stato un puro caso che i popoli germanici, sotto la pressione degli unni, abbiano occupato il paesaggio romanico e interrotto così lo sviluppo dello stadio finale «cinese» dell'antichità classica (...). E così l'antichità classica è l'unico esempio di una *Zivilisation* interrotta nel momento della sua piena maturità.⁸⁰

Rimossa com'è in una dimensione priva di qualsiasi riferimento, anche assai vago, al presente, la *Kultur* (e dunque l'«opzione greca») non viene presa realmente sul serio da Spengler. Sì, «l'imperialismo è pura *Zivilisation*», e tuttavia esso definisce «irrevocabilmente il destino dell'Occidente», per il presente e per il futuro, e segna anche, in modo tutto particolare, il «futuro tedesco».⁸¹ «L'autentica missione dei tedeschi, come ultima nazione dell'Occidente», consiste nel portare a compimento la *Zivilisation*⁸² e dunque l'espansione imperialistica.

Al contrario, Heidegger prende sul serio, terribilmente sul serio, l'«opzione greca». Ma proprio per questo, la sua piattaforma si rivela, paradossalmente, ben più adeguata e funzionale di quella di Spengler ai fini della giustificazione e trasfigurazione del ruolo della Germania in Europa e nel mondo. È significativo il fatto che il 1933 (l'anno della *Machtergreifung*), mentre vede Heidegger pronunciare un discorso rettorale sull'*Autoaffermazione dell'università tedesca* tutto percorso da echi e suggestioni grecizzanti, coglie d'altro canto Spengler preso di mira da un autore nazista che gli rimprovera tra l'altro una celebrazione troppo spudorata della violenza e della guerra, senza orpelli ideologici di alcun genere.⁸³ E in effetti *Anni decisivi* non esitano ad attaccare come «vuoti ideali» (*Wunschbilder*) o come «castelli in aria» (*Luftschlösser*) anche i progetti di «*Sacrum Imperium*» e di «Terzo Reich».⁸⁴ le uniche cose che agli occhi di Spengler sembrano contare

sono la volontà di potenza e la tecnica al servizio di questa volontà di potenza: «l'arte, d'accordo, ma che sia di cemento e d'acciaio»;⁸⁵ e lo stesso vale, ovviamente, per la filosofia. In questo ambito non c'è posto neppure per l'ideologia del *Blut und Boden*. La *Zivilisation* è per l'appunto definita dal predominio della città che ha conseguito la vittoria sul «suolo» (*Boden*) ed è diventata «priva di radici».⁸⁶ «È una durezza, una durezza romana, quella che sta nascendo in tutto il mondo».⁸⁷

Per Heidegger, invece, anche se nell'immediato si svolgono all'insegna del nichilismo completo e della romana volontà di potenza, le vittorie del Terzo Reich hanno pur sempre un significato ulteriore: il dominio che esso è riuscito a imporre non è solo la conclusione di un ciclo, ma può e deve costituire al tempo stesso la premessa per un nuovo inizio, tramite la ripresa che la Germania dovrebbe operare dell'autentica grecità, rompendo col moderno (di cui era espressione la romanità e la stessa volontà di potenza) e imprimendo una svolta nuova alla storia dell'Occidente. Per Spengler l'espansionismo romano e imperiale della Germania è benefico, ma si colloca pur sempre, ed esclusivamente, nell'ambito della *Zivilisation* e del «tramonto dell'Occidente»: un quadro che certo difficilmente può suscitare entusiasmo e che invece – come abbiamo visto – motiva accuse di «pessimismo», certo non tacitabili dalla semplice sostituzione del termine «tramonto» (*Untergang*) con quello di «compimento» (*Vollendung*).⁸⁸ Ed è qui che più profonda si fa la distanza rispetto a Heidegger, per il quale, anche se non è un *Anfang*, una ripresa cioè della grecità originaria, la vittoria del nichilismo completo è pur sempre un *Neuer Beginn* che, lungi dall'essere separato da un abisso dall'*Anfang* (come avviene in Spengler per la *Kultur* rispetto alla *Zivilisation*), ne costituisce la premessa necessaria.

D'altra parte, proprio perché prende terribilmente sul serio l'«opzione greca», Heidegger non riesce a identificarsi pienamente e stabilmente con l'«opzione romana», cioè con quella ideologia con la quale pure giustifica e trasfigura le iniziali, folgoranti vittorie della Germania. La romana volontà di potenza non può essere l'ultima parola tra i popoli dell'Occidente, se l'Occidente vuole recuperare il proprio significato autentico e originario. Il pathos della grecità comporta in qualche modo anche il pathos dell'unità dell'Occidente, un problema che viene sentito da Heidegger con molta più forza che da Spengler,

il quale, se pure tuona contro il pericolo rappresentato dalle «popolazioni di colore» (compresa l'Unione Sovietica), non è tuttavia in grado di pensare e fondare l'unità neppure tra i «bianchi». Nel nostro tempo – dichiara Spengler richiamandosi a Nietzsche – non c'è spazio per «ideali nebulosi» (*weltfremde Ideale*): di questo, se non vuole «cessare di essere un popolo», deve prendere coscienza la Germania,⁸⁹ la cui missione, come abbiamo visto, è soltanto quella di imporre la propria volontà di potenza, portando a compimento la *Zivilisation*.

La missione che Heidegger attribuisce alla Germania è incomparabilmente più alta. Nel rinnovamento e nella riunificazione dell'Occidente che la Germania porterà a termine, la nietzscheana e romana volontà di potenza è solo una tappa. Forse la critica, talvolta anche piuttosto dura, della romana volontà di potenza, forse la stessa opzione «greca» di Heidegger, celano in ultima analisi una opzione «occidentale», propria di chi guarda con disagio al conflitto in seno all'Occidente. Abbiamo visto, sì, la giustificazione «metafisica» delle vittorie della Germania nel 1940, ma tale giustificazione sembra via via venir meno, anche a causa degli sviluppi oggettivi della guerra. La *Gerechtigkeit* nietzscheana, intesa come «figura fondamentale della volontà di potenza», aveva risolto, a favore della Germania, lo scontro con l'Inghilterra e la Francia. Così nel 1940; ma nell'inverno 1942-43 ecco l'insistenza sul fatto che questa *Gerechtigkeit* è un principio romano che suggella lo smarrimento della grecità originaria e la parabola rovinosa dell'Occidente.⁹⁰

E forse non è neppure casuale l'inasprimento e la diversa configurazione della polemica contro Spengler, rappresentante, come sappiamo, dell'«opzione romana». 1940: Spengler viene contrapposto a Nietzsche. Riprendiamo un brano già citato: «Nietzsche esige un chiaro sguardo nell'avvento del nichilismo *non* per diffondere la credenza nel «tramonto dell'Occidente», ma per introdurre una svolta completa e un nuovo cominciamento non impacciato da mezze misure».⁹¹ Al contrario di Spengler, Nietzsche sa distinguere tra nichilismo completo e nichilismo incompleto.⁹² Così nel momento del trionfo della Germania a Ovest. L'ombra di Stalingrado si proietta invece sul corso del semestre invernale 1942-43, per il quale Spengler ha il torto di collocarsi «esclusivamente sul terreno della metafisica di Nietzsche», cioè della volontà di potenza.⁹³ Nel 1940, Spengler viene condannato anche perché, al contrario di Nietzsche (e di Jünger),

non appare in grado di fornire gli strumenti concettuali per la giustificazione metafisica della vittoria della Germania. Nel 1942-43 lo stesso Spengler viene condannato come espressione della volontà di potenza, in ultima analisi di quella opzione romana che così tragiche conseguenze aveva per l'Occidente. Quanto più – sotto la pressione degli avvenimenti bellici – si attenua la distinzione tra nichilismo completo e incompleto, tanto più chiaramente emerge la condanna complessiva della volontà di potenza (di Nietzsche e di Spengler), denunciata come espressione del nichilistico oblio dell'essere. E invece, come vedremo, dopo che la guerra si sposta a Est, per Heidegger è proprio l'essere (e dunque la «storicità» greco-tedesca e greco-occidentale) a costituire la reale posta in gioco.

Svanita l'illusione della guerra-lampo del nichilismo completo, il crescente disagio per la guerra a Ovest si salda con l'insofferenza, sempre più trasparente, per le «misurazioni dei crani»⁹⁴ e il biologismo razzista che, fissando naturalisticamente il patriottico e il nazionale, ostacola o rende impossibile l'autocomprensione della Germania come erede della Grecia e avanguardia dell'Occidente. È per questo che alcuni ascoltatori dei corsi degli ultimi anni di guerra potevano avere l'impressione di essere dinanzi a una sorta di fronda nei confronti del regime,⁹⁵ anche se fino all'ultimo Heidegger si identifica, in realtà, con le sorti della Germania in guerra.

5. Difesa della «storicità» e reinterpretazione della guerra

Con l'estendersi del conflitto al di là dell'«Occidente», così com'esso viene inteso e delimitato da Heidegger, l'interpretazione della guerra comincia a riacquistare quel pathos della «storicità» europea e occidentale caratteristico dei testi che vanno dal 1933 allo scoppio della guerra. Con l'intervento degli Stati Uniti, un paese che rappresentava la «mancanza di storicità» (*Geschichtslosigkeit*) e l'«autodistruzione» veniva ad accodarsi alla coalizione di guerra contro il paese erede del grande «inizio» greco della storia dell'Occidente: la Germania poteva allora limitarsi a lanciare uno «sguardo di disprezzo» e attendere fiduciosamente l'«ora decisiva» della vittoria.⁹⁶ Ancora una volta fanno sentire la loro presenza gli stereotipi che, pur con una lunga storia alle spalle, avevano imperversato soprattutto nel corso della prima guerra mondiale: «Ciò che a questo paese manca – aveva

dichiarato Max Weber in riferimento agli Stati Uniti nel frattempo intervenuti nel conflitto – è il *destino storico* (*das geschichtliche Schicksal*).⁹⁷ E Spengler a sua volta, nel 1933: agli Stati Uniti, come d'altro canto all'Unione Sovietica, manca non solo, come già sappiamo, la «profondità», ma anche «l'elemento dell'autentica tragicità storica (*geschichtliche Tragik*)», il grande destino (*das große Schicksal*) che per secoli ha educato e reso profonda l'anima dei popoli occidentali.⁹⁸ Ancora nel corso della seconda guerra mondiale, in una situazione in qualche modo analoga a quella cui faceva riferimento Weber, lo stereotipo in questione rivela una rinnovata vitalità. E non solo in Heidegger. Nell'autunno del 1942, commentando ironicamente «la scoperta dell'Europa ad opera dei nazisti», Thomas Mann cita il discorso di Baldur von Schirach che, al Congresso della gioventù europea di Vienna, esclama rivolto all'America: «Dove sono i vostri Prasitele e Rembrandt? (...) Di dove vi viene l'audacia di prendere le armi, in nome di uno sterile continente, contro le divine ispirazioni del genio europeo?».⁹⁹

Che la Germania «avrebbe perso, fu per noi certo solo a partire dall'autunno 1941 – scrive Jaspers con riferimento forse sia all'impantanarsi della guerra-lampo in Unione Sovietica, sia all'intervento degli Stati Uniti nel conflitto.¹⁰⁰ Ma questa certezza non sembra essere stata condivisa da Heidegger. L'intervento americano nel conflitto rendeva la lotta indubbiamente più aspra e sanguinosa; ma forse solo col «dolore del sacrificio» la Germania, l'«umanità storica» che rappresentava l'inizio greco-occidentale, diventava «matura» per questo stesso «inizio».¹⁰¹ L'interpretazione della guerra come scontro tra nichilismo incompleto e nichilismo completo, il solo capace di padroneggiare pienamente la tecnica e di risolvere la lotta per il dominio planetario, preparando quindi le condizioni per il nuovo inizio, questo schema non poteva sopravvivere alla fine delle folgoranti vittorie-lampo della Germania. Significativa è a questo proposito l'interpretazione filosofica della battaglia di Stalingrado. La vittoria sovietica è la vittoria della «completa tecnicizzazione» e pianificazione dell'industria e della società; in tal modo l'Unione Sovietica «ha realizzato un vantaggio metafisico».¹⁰² A questo punto la vittoria della Germania non può più essere vagheggiata in nome della «nuova umanità», del «superuomo» tedesco, il solo veramente all'altezza della tecnica e della metafisica moderna. Forse la battaglia di Stalingrado

non rappresenta solo la svolta della seconda guerra mondiale, ma anche un punto nodale dell'evoluzione di Heidegger. Del resto, in questo momento, è la stessa propaganda ufficiale che è costretta a mettere da parte i gridolini di ammirazione per l'efficienza della macchina bellica del Terzo Reich e a parlare con sgomento delle «divisioni motorizzate di robot» messe in campo dall'Unione Sovietica. Così Goebbels che, al «bolscevismo orientale» e ai «pericoli storici» che esso fa pesare sull'Europa, contrappone l'«umanità occidentale», e la «missione storica» della Germania per la salvezza dell'Europa.¹⁰³

Anche in questo caso, non si tratta di assimilare le posizioni di un grande intellettuale a quelle del regista ufficiale della propaganda del regime; le contraddizioni continuano a essere rilevanti ed evidenti (così per quanto riguarda il furibondo antisemitismo di cui, anche in tale occasione, dà prova Goebbels parlando di pericolo «giudaico-bolscevico»). Resta il fatto che, a partire dalla campagna contro l'Unione Sovietica, e tanto più poi col verificarsi della disfatta di Stalingrado, circoli non sempre vicini al nazismo, e talvolta persino in contraddizione con esso, chiamano più che mai a raccolta in nome della salvezza dell'Occidente. Così ad esempio l'arcivescovo cattolico castrense Franz Joseph Rarkowski che, in un appello del 29 giugno 1941, subito dopo dunque l'inizio della «grande battaglia decisiva a Est», definisce la Germania come «il “popolo-cuore” dell'Europa»,¹⁰⁴ riprendendo una formula di Hölderlin, assai cara a Heidegger che ripetutamente la evoca con calore. La propaganda ufficiale del Terzo Reich che presentava la guerra a Est come lo scontro mortale dell'Occidente con «l'Asia centrale» mirava anche – nota Thomas Mann subito dopo Stalingrado – a spaccare l'alleanza antinazista in nome della lotta contro il «pericolo rosso» e asiatico.¹⁰⁵ Forse un motivo del genere è presente anche in Heidegger.

Una cosa è comunque certa: l'interpretazione della guerra è radicalmente cambiata rispetto alla fase iniziale della campagna a Ovest: ora non si contrappongono più volontà di potenza a volontà di potenza (sia pure col privilegiamento di quella che è espressione del nichilismo completo). Ora, è in gioco, a Est, il suolo stesso della Germania, «“cuore sacro dei popoli” dell'Occidente».¹⁰⁶ E ancora una volta dev'essersi trattato di un motivo largamente diffuso¹⁰⁷ se, in polemica con la propaganda ufficiale del Terzo Reich, Thomas Mann insiste ripetutamente sul fatto che il «“sacro” (...) suolo tedesco» risulta

in realtà «da lungo tempo completamente sconsacrato e insozzato dalla menzogna e dal delitto». ¹⁰⁸ Soprattutto ora, per Heidegger, assieme alla Germania e all'Occidente, è in gioco direttamente l'essere, o piuttosto l'Essere:

Si avvicina un momento della storia la cui unicità non si determina solo a partire dalla condizione del mondo essente e della nostra propria storia in esso. «La posta in gioco» non riguarda solo l'essere o il non essere del nostro popolo storico, non riguarda solo l'essere o il non essere di una cultura «europea», ché a tale livello si ha sempre a che fare solo con l'ente. Ma prima di tutto ciò, e originariamente (*anfänglich*), la decisione riguarda l'essere e il non essere nella sua essenza, nella verità della sua essenza. Come potrebbe l'ente essere salvato e custodito nella libertà della sua essenza, se l'essenza dell'essere è indecisa, ininterrogata e persino dimenticata? ¹⁰⁹

A partire da questo momento, la Germania non è più la rappresentante del nichilismo attivo, in lotta per una diversa configurazione dell'ente, ma il paese che combatte e si sacrifica per la «verità dell'essere». In tale quadro, «il sacrificio è il congedo dall'ente sulla via che salvaguarda il favore dell'essere». ¹¹⁰ Il combattente tedesco non è più lo *Übermensch* capace di padroneggiare la tecnica meglio dei suoi nemici; ora invece è il custode disperato della verità dell'essere che, in tanto per l'essere può sacrificarsi e morire, in quanto ha preso congedo fino in fondo dal pensiero calcolante. Nella disperata resistenza della Germania sopravvive l'ultimo barlume della Grecia e della verità dell'essere. Quanto più chiaramente si delinea la disfatta, tanto più struggente risuona il pathos delle Termopili, dalla Germania difese in primo luogo contro l'irruzione della nuova Persia rappresentata dall'Unione Sovietica.

Ben si comprende, allora, il nuovo e più sensibile spostarsi dell'accento nel giudizio su Nietzsche che emerge con particolare chiarezza dal corso di lezioni del 1944-45. Illuminante risulta il confronto tra i due diversi commenti che nel 1940 e nel 1944-45 accompagnano la medesima tesi centrale dell'ultimo Nietzsche, quella del nichilismo classico come «ideale dell'estrema potenza». 1940: Heidegger così commenta: «Tale nichilismo fuoriesce dalla vita ordinaria, apre la via "per un ordine nuovo", e a chi vuole deperire suggerisce anche il "desiderio della fine". Sotto questo doppio riguardo il nichilismo sgombra il terreno e apre al tempo stesso nuove possibilità». ¹¹¹ Chiaramente il nichilismo classico s'incarna in questo momento

nell'esercito della Germania nazista, impegnata a spazzar via le decadenti democrazie occidentali e a creare l'«ordine nuovo», il quale, certo, non è la fine del nichilismo, ma appare pur sempre ricco di promesse. Nel 1944-45 – l'ombra della disfatta già si proietta sulla Germania – tutto questo è scomparso: col suo «ideale dell'estrema potenza», la «metafisica di Nietzsche (...) corrisponde alla figura estrema del nichilismo». ¹¹²

Si comprende come tale interpretazione potesse aprire contraddizioni, se non col regime, certo con la vulgata nazionalsocialista. Rimane il fatto che, sino alla fine, Heidegger continua a identificarsi pienamente con la Germania in guerra. Ancora verso la fine del conflitto, il filosofo scrive al suo discepolo Carl Ulmer, impegnato sul fronte orientale, che quella era l'unica esistenza degna per un tedesco. ¹¹³ Anzi la critica del nichilismo di Nietzsche sembra talvolta voler configurare una nuova piattaforma ideologica suscettibile di giustificare lo sforzo disperato dell'esercito tedesco a Est:

Il sacrificio è di casa nell'essenza dell'evento in cui l'essere reclama l'uomo per la verità dell'essere. Questa è la ragione per cui il sacrificio non tollera alcun calcolo in base al quale di volta in volta lo si conta come utile o come inutile, siano gli scopi in alto o in basso. Un simile calcolo storpiava l'essenza del sacrificio. ¹¹⁴

Così si esprime il *Poscritto a «Che cos'è metafisica?»* apparso nel 1943. Appena l'anno dopo Horkheimer e Adorno pubblicano la *Dialettica dell'Illuminismo* che contiene una dura polemica contro una celebrazione del «sacrificio», cara agli «irrazionalisti alla moda», che procede alla «divinizzazione della vittima», la cui «sostanzialità», però, è «apparente come l'immortalità del macellato». Tra gli «irrazionalisti alla moda» viene citato in particolare Klages, ¹¹⁵ ma la polemica investe, almeno oggettivamente, lo stesso Heidegger, per il quale il sacrificio più che mai s'imponeva in un momento in cui ogni calcolo plausibile lasciava pensare che i rapporti di forza si stavano ormai rovesciando a danno della Germania. Ed ecco l'insistenza sul sacrificio come «la più pura esperienza della voce dell'essere». Era naturale che ad «avvertire per prima la voce dell'essere» fosse l'«umanità storica» tedesca, «assieme ai greci chiamata a poetare e pensare». ¹¹⁶ Di qui il sacrificio della Germania, il suo dissanguamento ininterrotto a Est: c'era forse solo da sperare che altri popoli avvertissero la voce dell'essere...

Un ciclo, comunque, giunge a compimento. Il tema dell'esistenza autentica e «decisa», che «non conosce la paura» e sa prendere consapevolezza di sé come essere-per-la morte, questo tema che *Essere e tempo* riprendeva, attraverso molteplici mediazioni, dalla *Kriegs-ideologie* (cfr. *supra*, cap. 2, § 8), nella fase finale del secondo conflitto mondiale, dopo aver attraversato un ulteriore, complesso processo di trasformazione, si configura come «disponibilità alla morte» (*Bereitschaft zum Tode*), in nome della «verità dell'essere» e del rifiuto, sino all'estremo, della «modernità».¹¹⁷

6. La Germania, la «colpa» e il bilancio planetario della volontà di potenza

Il consumarsi della disfatta della Germania stimola una nuova tappa della riflessione di Heidegger: ora la guerra e la volontà di potenza sono a pieno titolo espressione esse stesse della massificazione tecnica del mondo moderno. È già significativo il modo in cui Heidegger cerca di discolparsi, subito dopo la fine della guerra, dinanzi all'autorità di occupazione. I nazisti – dichiara

si richiamavano a Nietzsche, secondo la cui dottrina la «verità» non ha un fondamento e un contenuto autonomo, ma è solo un mezzo della volontà di potenza, e cioè una mera «idea», una rappresentazione soggettiva. E il grottesco era ed è che questo concetto «politico» della scienza coincide con l'«idea» e la teoria dell'«ideologia», del marxismo e del comunismo.¹¹⁸

La denuncia marxiana della «falsa coscienza» ideologica come tecnica di legittimazione di interessi inconfessati e inconfessabili, la critica dell'ideologia che in Marx si accompagna costantemente al patos della scienza e dell'oggettività della conoscenza, tutto ciò viene assimilato senza residui alla celebrazione di una straripante volontà di potenza che non lascia spazio alcuno all'autonomia e all'oggettività del conoscere.¹¹⁹ E, contro questa presunta teoria comune a nazisti e marxisti, Heidegger si vanta di aver pronunciato il discorso del rettorato nel 1933.¹²⁰

In realtà, se tale discorso polemizza contro la riduzione del «mondo spirituale di un popolo» a «sovrastruttura di una cultura», ciò avviene solo per affermare che «il mondo spirituale di un popolo (...) è la potenza della custodia delle forze della terra e al sangue».¹²¹ Nel

1935, richiamandosi esplicitamente al discorso del rettorato pronunciato due anni prima, Heidegger giunge a mettere in stato d'accusa la nuova «tattica propagandistica» del «comunismo russo» che vorrebbe ridurre spiritualità e cultura a un insieme di «oggetti di ornamento e arredamento», senza rapporto con la «missione storica del nostro popolo posto al centro dell'Occidente».¹²² Bersaglio della polemica è chiaramente il congresso antinazista *Pour la Défense de la Culture* che si svolge a Parigi nel giugno 1935 (con la partecipazione, da parte tedesca, fra gli altri, di Ernst Bloch, Bertolt Brecht e Heinrich Mann) e che già, nella sua fase preparatoria, lancia la parola d'ordine: «Per una letteratura della verità, della pace, della libertà». Questo appello alla «verità», risuona ripetutamente, nel congresso e negli interventi a cavallo del congresso, sempre in aspra polemica contro il nazismo, accusato di ridurre o voler ridurre la cultura a strumento di legittimazione del potere. Non a caso, tra i partecipanti al successivo congresso del 1937 c'è anche Julien Benda, colui che aveva denunciato con parole di fuoco il «tradimento dei chierici» consumatosi soprattutto nel corso del primo conflitto mondiale con l'asservimento degli intellettuali alla passione sciovinistica e all'ideologia della guerra, ma che ora ritiene d'impegnarsi attivamente nella lotta contro il nazifascismo, in nome anche dell'autonomia della cultura.¹²³ Heidegger invece, nel denunciare la nuova «tattica propagandistica del comunismo russo», respinge «ogni atteggiamento da esteta e da letterato» (*alles Literaten- und Ästhetenthum*).¹²⁴ E dunque, nel 1935, nell'*Introduzione alla Metafisica*, a essere diffidente nei confronti della parola d'ordine dell'autonomia della cultura è proprio Heidegger che non a caso, già nel 1930, aveva preso di mira la «speculazione *freischwebend* che si esaurisce in se stessa», e cioè l'intellettuale *freischwebend* teorizzato da Mannheim (cfr. *supra*, cap. 2, § 6).

Ma non è questo il punto essenziale: se nel corso del 1940 e nella prima fase della guerra, al nichilismo incompleto rappresentato da democrazia, socialismo e marxismo veniva favorevolmente contrapposto il nichilismo completo di Nietzsche (e del nazismo), ora invece, dopo la disfatta di Hitler, l'assimilazione piena di Marx a Nietzsche, e del comunismo al nazismo, all'insegna della volontà di potenza, permette di coinvolgere anche Marx e la tradizione rivoluzionaria nel bilancio della catastrofe dell'Occidente (di cui sono parte integrante

le due guerre mondiali e il nazismo). Anzi, ora è proprio Marx a rappresentare «la posizione del nichilismo estremo»,¹²⁵ non più dunque quella del nichilismo incompleto. Ma se il nichilismo completo (Nietzsche e il nazismo), svolgeva nel 1940 un ruolo positivo, per il fatto che, facendola finita con le ipocrisie e le «mezze misure» (democrazia, socialismo ecc.), preparava il terreno per un «nuovo inizio», nichilismo completo o estremo ha ora un significato univocamente negativo, dato che sta a indicare il punto più basso della parabola rovinosa in cui l'oblio dell'essere ha precipitato l'Occidente e l'intero pianeta.

Nel bilancio tracciato da Heidegger non c'è posto per le «indignazioni morali» relative ai Führer (il termine – si badi bene – è declinato sempre al plurale), considerate fuorvianti e ridicole per il fatto di non tener conto che essi sono solo le «conseguenze necessarie» dell'oblio dell'essere.¹²⁶ Questo tema era presente, come si è visto, già nel 1940-41, nell'ambito di una giustificazione indiretta, «metafisica», della politica espansionistica della Germania nazista, giustificazione che ora lascia il posto a una condanna che coinvolge e sommerge tutti e tutto. Nel 1940-41 c'era posto per distinzioni: al contrario dei suoi nemici, la Germania era in grado di esprimere il nichilismo completo privo di ipocrisia e mezze misure; ora, scomparsa qualsiasi differenziazione o sfumatura, non è più possibile individuare bersagli privilegiati nel giudizio di condanna: «comunismo», «fascismo» o «democrazia mondiale» sono solo nomi diversi dell'«universale dominio della volontà di potenza».¹²⁷ Proprio in quanto espressione di una vicenda che li trascende infinitamente e che ha reso omogeneo e uniforme l'intero pianeta, i Führer e la loro stessa *Führerschaft*, sono ormai sostanzialmente uniformi e omogenei (*gleichförmig*), al di là delle «differenze nazionali».¹²⁸

E le camere a gas e lo sterminio degli ebrei? A Marcuse che solleva il problema, Heidegger risponde nel gennaio del 1948 che, ai «tedeschi orientali», gli Alleati hanno riservato lo stesso trattamento che Hitler agli «ebrei».¹²⁹ L'altezza planetaria da cui si colloca per giudicare secoli e millenni di storia non impedisce a Heidegger di prendere posizione su vicende ben determinate che sembrerebbero di portata più ridotta. Così per il blocco di Berlino-Ovest decretato dall'Unione Sovietica nel 1948, e subito «metafisicamente» reinterpretato dal filosofo in una conferenza dell'anno successivo: «L'agricoltura è ora

industria alimentare motorizzata, essenzialmente la stessa cosa della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, la stessa cosa che il blocco e la riduzione alla fame di paesi, la stessa cosa che la fabbricazione di bombe all'idrogeno».¹³⁰ L'inserimento in questo bilancio planetario della pratica del «blocco» militare è particolarmente interessante e non privo di abilità politica. Consente di mettere in stato d'accusa non solo l'Unione Sovietica (il blocco di Berlino terminava nel maggio di quello stesso anno) ma anche le democrazie occidentali. Già nel corso del dibattito sulla «colpa» seguito alla prima guerra mondiale, Weber aveva parlato dei «circa 750 000 uomini» che il «blocco inglese», «apertamente illegale», era costato alla Germania.¹³¹ Il tema era stato poi ampiamente sviluppato da Carl Schmitt il quale, nel ricorso inglese alla pratica del blocco navale, aveva denunciato una forma di guerra totale che annullava «la distinzione continentale tra combattenti e non combattenti» e colpiva «senza distinzioni l'intera popolazione della zona bloccata».¹³²

Il tema viene ripreso e sviluppato dopo la seconda guerra mondiale: la «guerra marittima» e il «blocco» – scrive Schmitt, a pochi mesi di distanza dalla citata conferenza di Heidegger e in polemica non solo con Versailles, ma anche e soprattutto con Norimberga – contengono in alta misura «elementi della pura guerra di annientamento».¹³³ Le prese di posizione di Heidegger e Schmitt vanno collocate nell'ambito del dibattito sulla colpa riacutizzatosi con la fine, o con l'approssimarsi della fine, del Terzo Reich. Pochi mesi prima del suo crollo, Thomas Mann chiama il popolo tedesco a prendere «consapevolezza della inespugnabilità» di ciò che la Germania ha commesso ai danni dell'umanità. C'è una condizione preliminare per la conciliazione, ed essa risiede nella «presa di coscienza piena e senza riserve dei crimini orrendi» di cui forse il popolo tedesco ancora ignora l'enorme portata e gravità. Rivolto agli ascoltatori delle sue trasmissioni-radio, con lucidità politica e al tempo stesso con fine penetrazione psicologica, Thomas Mann indica le ragioni di questa ignoranza, dovuta «in parte al fatto che siete stati isolati e violentemente confinati nella stupidità e ottusità, in parte al fatto che istintivamente avete voluto risparmiarvi voi stessi, tenendo lontana dalla vostra coscienza la cognizione di questi orrori». Bisogna farla finita con ogni forma di rimozione e guardare finalmente in faccia la

«fabbrica della morte», ancora in funzione, a Est, al sopraggiungere dei russi.¹³⁴

Pochi mesi dopo la fine della guerra, Jaspers pubblica il proprio sofferto bilancio autocritico, il cui titolo *Die Schuldfrage*, viene tradotto in italiano, col consenso dell'autore, *La colpa della Germania*.¹³⁵ Una significativa evoluzione si è verificata rispetto al primo dopoguerra. Allora Jaspers si era pienamente identificato con le posizioni di Weber cui aveva attribuito il merito di aver condannato la pretesa dei vincitori di umiliare la Germania sino alla «confessione della colpa»,¹³⁶ e il merito, altresì, di aver bollato in patria «il masochismo politico di un pacifismo privo di dignità e che guazza voluttuosamente nei sentimenti di colpa». ¹³⁷ Sul piano più propriamente filosofico, per lo Jaspers del primo dopoguerra, la «colpa» riguardava ogni uomo e ogni gruppo umano. Dato «il margine sempre limitato dell'alimentazione»¹³⁸ e data quindi l'inevitabilità della lotta per «l'estensione dello spazio dell'esserci (*Daseinsraum*)»,¹³⁹ ne risultava che, già per il fatto di esistere, ogni individuo assume su di sé la colpa: «Il mio esserci toglie spazio agli altri, così come gli altri lo tolgono a me. Ogni posizione che conquisto sottrae all'altro la possibilità di rivendicare per sé una parte del limitato spazio disponibile. Ogni mio successo rimpicciolisce l'altro. La mia vita dipende dalla lotta vittoriosa dei miei antenati». ¹⁴⁰ E dunque la colpa era ineludibile: «Se col mio esserci mi *permetto quelle condizioni* che, pur essendo indispensabili *alla mia vita*, esigono lotta e sofferenza altrui, sono colpevole dello sfruttamento di cui vivo». ¹⁴¹ Non aveva senso dunque attribuire alla Germania una colpa particolare: assieme e in concorrenza con altre potenze, essa si era limitata a prender parte alla lotta per lo spazio vitale ineliminabile dall'esistenza umana.

Il tema di una colpa che non è né giuridica, né politica e neppure morale in senso stretto, per il fatto che non deriva da azioni e responsabilità determinate, questo tema viene ripreso dopo la seconda guerra mondiale, ma quanto profonde sono le modificazioni che esso ha subito:

C'è tra gli uomini come tali una solidarietà, la quale fa sì che ciascuno sia in un certo senso corresponsabile per tutte le ingiustizie e le malvagità che si verificano nel mondo, specialmente per quei delitti che hanno luogo in sua presenza o con la sua consapevolezza. Quando uno non fa tutto il possibile per impedirli, diventa anche lui

colpevole. Chi non ha messo a repentaglio la propria vita per impedire il massacro degli altri, ma ne è stato testimone impassibile, si sente anche lui colpevole, in un senso che non può essere ben compreso da un punto di vista giuridico, politico o morale.

È questa la «colpa metafisica»¹⁴² in cui sono incorsi anche quei tedeschi cui pure non può essere rimproverata alcuna corresponsabilità attiva nei crimini del Terzo Reich, e che tuttavia non hanno cercato di impedirli col rischio o il sacrificio della vita: «Il fatto che noi viviamo, questa è la nostra colpa». ¹⁴³ Se anche la categoria di «colpa metafisica» ha l'inconveniente di allargare troppo il bersaglio della denuncia, rischiando così di vanificare le opportune e necessarie distinzioni, essa tuttavia presenta il merito incontestabile di essere espressione di una sofferta riflessione autocritica, del tutto assente dopo la prima guerra mondiale.

È nell'ambito del rinnovato dibattito sulla «colpa» o «responsabilità» della Germania – Thomas Mann preferisce quest'ultima categoria, più politica¹⁴⁴ – che bisogna collocare la presa di posizione di Heidegger, il quale ultimo, più che rimuovere, sommerge colpe e responsabilità determinate in un bilancio che sussume genocidio, blocco militare e meccanizzazione dell'agricoltura in un'unica catastrofe planetaria all'insegna della volontà di potenza. A Jaspers che gli invia la *Schuldfrage*, Heidegger risponde che «la causa del male (*die Sache des Bösen*) non è finita». Lo dimostrano, fra l'altro, le vittorie ininterrottamente riportate da Stalin, le quali, peraltro, costituiscono solo un aspetto e una dimensione di una vicenda che ormai abbraccia tutti e tutto. Anzi, la causa del male «è appena entrata in un vero e proprio stadio universale» che, ben al di là della «sfera del politico», ridotta ormai a una semplice «parvenza di esistenza» (*Scheindasein*), rinvia ad «altri rapporti dell'essere» (*Seinsverhältnisse*). ¹⁴⁵ Perché – ci si può chiedere – solo nel 1950 (l'anno della lettera qui citata), cioè solo dopo il 1945, il male è propriamente entrato nel suo *Weltstadium*? Un punto sembra chiaro: la sconfitta della Germania nazista non contribuisce certo a rendere meno catastrofico il bilancio che Heidegger traccia della vicenda planetaria dell'Occidente.

Il filosofo rifiuta comunque sdegnosamente l'autocritica sollecitata da Marcuse. È vero che, nella lettera di risposta, Heidegger riprende esplicitamente la formula di Jaspers («Il fatto che noi viviamo, questa è la nostra colpa») ma solo per sottolineare il rischio mortale che

avrebbe comportato, anche per «la famiglia», l'opposizione aperta al regime che gli si rimprovera di non aver assunto.¹⁴⁶ Data comunque l'equipollenza tra un Führer e gli altri, è priva di senso l'autocritica che si pretende dall'autore del discorso rettorale. Prima ancora di ricevere la sollecitazione di Marcuse, Heidegger passa al contrattacco, anche sul piano personale: se di «colpa» si deve parlare a proposito dell'atteggiamento assunto nei confronti del nazismo, «non c'è anche una colpa dell'omissione essenziale (*wesentliches Versäumnis*)?». Non sarebbe stato meglio «se attorno al 1933 tutte le forze capaci si fossero messe all'opera per purificare e moderare, lentamente e in un segreto accordo, il movimento giunto al potere»?¹⁴⁷ È la medesima tesi formulata nel 1936. A Löwith, che al maestro o ex maestro (dinanzi a lui col distintivo nazista) fa notare gli aspetti più disgustosi del Terzo Reich, Heidegger risponde con un duro attacco agli intellettuali che si erano messi da parte: «Se questi signori non si fossero ritenuti troppo fini per impegnarsi, le cose sarebbero andate diversamente, ma io ero completamente solo».¹⁴⁸ Qui, il 1933, più che come l'inizio della catastrofe, appare come un'occasione mancata: e questo bilancio non muta sostanzialmente nemmeno a nove anni di distanza, nonostante tutto il tragico che nel frattempo si è verificato.

7. Heidegger, Jünger, Schmitt

Tra gli intellettuali «troppo fini» per sporcarsi le mani col Terzo Reich, cui allude con disappunto Heidegger, è forse compreso anche Ernst Jünger, che certo non aveva mai aderito ufficialmente al nazismo, anche se aveva contribuito alla sua ascesa al potere. E, tuttavia, anche Jünger, ancora molto tempo dopo la fine della guerra, riconosce al nazismo il merito di aver espresso «all'inizio tutta una serie di idee giuste», tanto da averne «preso distanza realmente» solo a partire dalla «notte dei cristalli», cioè alla fine del 1938.¹⁴⁹ Durante la repubblica di Weimar, con riferimento alla prima guerra mondiale, Jünger era giunto a celebrare la «voluttà del sangue» e lo «stato d'animo ebbro di rose e sangue».¹⁵⁰ Aveva sì aggiunto che a nobilitare quella «forma vitale» originaria che era la «lotta» provvedeva la «cavalleria» (*Ritterlichkeit*).¹⁵¹ E tuttavia, dalla stessa descrizione di Jünger, emergeva una realtà ben poco nobile, che, lungi dall'essere condannata, veniva esteticamente trasfigurata. Sì, lo scoppio della guerra aveva posto fine

a quanto di effeminato e decadente vi era nel «culto del cervello» e aveva significato una tonificante «rinascita della barbarie».¹⁵² «Allorché la curva della vita ritorna sulla linea rossa della primitività, cade la maschera» della «civilizzazione», «le convenzioni tra gli uomini» si rivelano come «gli stracci rattoppati di un mendicante», ed ecco allora emergere «l'uomo originario, l'abitatore delle caverne, in tutta l'indomabilità dei suoi impulsi scatenati»: ecco emergere dal «fondo dell'anima» la «bestia» che si abbandona alla guerra come a un'«ebbrezza irresistibile» e a un'«orgia inebriante».¹⁵³

Vediamo ora il bilancio che della guerra e del massacro Jünger traccia dopo il 1945: «I greci combattendo contro i barbari, e i cristiani contro i pagani, si adeguarono a norme più crudeli. Nell'ultima guerra, i tedeschi condussero un tipo differente di campagna sul fronte orientale e su quello occidentale, e ciò non soltanto a causa della diversità dei territori».¹⁵⁴ «Priva di validità appare allora la prescrizione di Clausewitz, di risparmiare al popolo inutili spargimenti di sangue: essa è infatti valida soltanto quando si abbia di fronte un nemico che in guerra accetta certe regole. Già Senofonte ha mostrato quale panico colga un esercito alla prospettiva di cadere nelle mani di un vincitore orientale». «Negli scontri militari con l'Oriente vengono a cadere le regole che restano valide sui campi di battaglia occidentali».¹⁵⁵ Sembra quasi di avvertire l'eco della disposizione impartita da Hitler alla vigilia dell'aggressione all'Unione Sovietica: «Ci dobbiamo discostare dal punto di vista del cameratismo soldatesco (...) nella lotta contro il bolscevismo non si può contare su un comportamento del nemico secondo i principi dell'umanità o del diritto internazionale».¹⁵⁶ E dunque...

Ancora dopo il 1945, la critica di Jünger sembra investire Hitler principalmente per il fatto che «negli ultimi mesi di guerra» avrebbe voluto «notificare alle Potenze occidentali la denuncia della Convenzione di Ginevra: ciò avrebbe comportato l'estensione al fronte occidentale della condotta di guerra adottata su quello orientale». Ma qual è allora la causa di questo imbarbarimento della guerra che si profilava anche a Ovest? Ben più che il nazismo, Jünger mette in stato d'accusa la tradizione politica rivoluzionaria: se «la guerra tra i popoli diviene più tremenda», ciò gli pare dovuto all'irrompere della «guerra civile mondiale» che «ha aggredito e degradato le tradizioni militari» e «soprattutto ha cancellato la differenza tra chi è armato e chi è

inerme». «Tre – prosegue – sono stati i grandi momenti che ci hanno portato al punto in cui siamo: la Riforma, la Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione russa del 1917 che dura ancora». ¹⁵⁷

Caratteristiche analoghe presenta l'evoluzione di Carl Schmitt. Almeno negli anni trenta la sua condanna della guerra totale e discriminatoria non sembra affatto aver valore generale, ma presuppone, come abbiamo visto, una «omogeneità sul piano della civiltà» coi popoli europei, omogeneità che non poteva essere riconosciuta né all'Africa né all'Unione Sovietica (cfr. *supra*, cap. 3, § 8). Nel 1939 Schmitt aveva poi scritto che, dal punto di vista del diritto internazionale, la guerra doveva essere considerata «giusta in uguale misura per entrambi i contendenti», ma solo in quanto si aveva a che fare con autentici Stati: «Il diritto internazionale presuppone in ogni Stato un minimo di organizzazione sul piano interno e di forza di resistenza sul piano esterno». ¹⁵⁸ La conseguenza che veniva tratta era che «un popolo incapace» di darsi uno Stato, anzi di darsi uno Stato all'altezza della guerra moderna, non poteva essere considerato «soggetto di diritto internazionale». ¹⁵⁹ Questa clausola «discriminatoria» non colpiva solo le colonie, anche se l'esempio esplicitamente addotto era quello dell'Abissinia. Nel frattempo si era consumato lo smembramento della Cecoslovacchia e già si delineava quello della Polonia, sempre a vantaggio del Reich tedesco; ed è in questo quadro che bisogna collocare la teoria di Schmitt secondo cui il Reich si andava finalmente sostituendo allo Stato, e soprattutto al piccolo Stato, quale soggetto di diritto internazionale. ¹⁶⁰

Il meno che si possa dire è che la condanna della guerra totale e discriminatoria presentava ampi varchi. Dopo la seconda guerra mondiale, invece, Schmitt insiste sul fatto che sono stati soprattutto il marxismo e il bolscevismo a costruire l'«inimicizia assoluta», questa nuova figura sconosciuta allo *jus publicum europaeum* e in cui è da cercare l'origine dei massacri e della catastrofe dell'Occidente. ¹⁶¹ E tuttavia, sia in Schmitt sia in Jünger, il bilancio che viene tracciato della seconda guerra mondiale si colloca in una chiara linea di continuità rispetto al bilancio a suo tempo tracciato della prima guerra mondiale.

Polemizzando contro Versailles, Schmitt non solo aveva denunciato il carattere intrinsecamente interventista dell'universalismo democratico («Nel diritto internazionale i concetti generali, universali, che

abbracciano il mondo, sono le armi tipiche dell'interventismo») ¹⁶² ma aveva soprattutto messo sul conto della democrazia la guerra ideologica, «totale» e «discriminatoria» che aveva fatto la sua triste riapparizione nella storia europea. ¹⁶³ A sua volta Jünger, sempre puntando il dito accusatore contro le democrazie occidentali, aveva affermato che la «guerra di gabinetto» da esse diffamata era invece nettamente preferibile alla «guerra popolare»: a differenza della seconda, infatti, la prima «è al riparo della zona morale, e pertanto risulta superfluo l'eccitamento dei bassi istinti e dei sentimenti d'odio a cui la massa dev'essere spinta perché sia capace di combattere». ¹⁶⁴ La speranza o la pretesa di bandire dal mondo guerra e dolore produceva in realtà la nefasta «confusione di guerra e assassinio», vanificando le limitazioni tradizionali della guerra stessa. ¹⁶⁵

In questo quadro, la durezza delle condizioni imposte dal trattato di Versailles era stata messa sul conto non dell'imperialismo internazionale (e quindi, con una corresponsabilità, almeno, dell'imperialismo tedesco), bensì sul conto della tradizione democratica e rivoluzionaria, dalla quale la Germania, quella autentica e più profonda, risultava fortunatamente immune. Il bello è che, dall'altra parte del Reno, in quello stesso periodo di tempo, gli sciovinisti dell'Action française attribuivano proprio alla tradizione democratica del loro paese, e al culto superstizioso dell'unità e della volontà della nazione che la caratterizza, la grave responsabilità di aver mutilato la vittoria e aver impedito il necessario smembramento della Germania. Uno fra i più significativi di questi libelli sciovinisti veniva tradotto nella Germania nazista a dimostrazione della volontà di distruzione nutrita Oltreno, ¹⁶⁶ e tuttavia a essere messa in stato d'accusa da Jünger e da Schmitt era la Francia non dell'Action française bensì della Rivoluzione francese. E con la Rivoluzione francese era in stato di accusa il moderno nelle sue diverse componenti. Invano la democrazia borghese o socialista cercava di assumere il volto rispettabile del «pacifismo». Questo pacifismo per un verso era espressione di una visione filisteica e banausica della vita, per un altro verso era sinonimo di una violenza ignobile, inconfessata e inconfessabile. Secondo Jünger, la cultura democratica e pacifista non solo annullava la distinzione tra guerra e assassinio, ma nell'ambito dell'inevitabile «lotta per lo spazio vitale», finiva con lo scegliere «la forma di uccisione» la più spregevole e bestiale, quella che, al riparo da ogni pericolo, infieriva

vilmente sugli indifesi «non ancora nati». L'aborto rivelava in pieno «il carattere al tempo stesso debole e bestiale dell'ultimo uomo». ¹⁶⁷

Questa figura già denunciata da Nietzsche e, sulla scorta di Nietzsche, assunta dallo Heidegger degli anni trenta a simbolo repellente della massificazione democratica e della banalità e superficialità del mondo moderno, ¹⁶⁸ nello Jünger a cavallo tra le due guerre s'incarnava soprattutto nel sedicente pacifista, in realtà strumento di una guerra – anzi di un volgare massacro – tanto più totale e discriminatoria quanto più era vile. Era stato sulla base di tale bilancio che Jünger e Schmitt avevano partecipato attivamente alla lotta contro Weimar e Versailles e avevano aderito al nazismo o simpatizzato con esso. Questo stesso bilancio viene ripresentato, con scarse modifiche, ancora dopo la seconda guerra mondiale. Certo, la denuncia della guerra totale e discriminatoria si accanisce ora in particolare contro la Rivoluzione di ottobre e la tradizione rivoluzionaria marxista, ma senza che per questo venga dimenticata la Rivoluzione francese, cui deve esser fatta risalire la responsabilità di avere per prima (dopo la fine delle guerre di religione) messo al bando «la tradizionale delimitazione europea della guerra interstatale». ¹⁶⁹ E così, il merito di aver per primo denunciato gli orrori della «inimicizia assoluta» viene attribuito a «un grande e coraggioso pensatore dell'Ancien Régime» che, da un lato, aveva saputo far tesoro dell'esperienza della Rivoluzione francese e, dall'altro, aveva volto profeticamente lo sguardo alla Russia percorsa da nuovi e più inquietanti fermenti rivoluzionari. ¹⁷⁰ A nemico della «guerra totale» finisce con l'assurgere paradossalmente quel Joseph de Maistre che certo aveva a suo tempo accusato i rivoluzionari francesi di aver reso barbare e spietate le guerre fino allora limitate e cavalleresche, ma che al tempo stesso aveva celebrato l'«entusiasmo della carneficina», per non dire che qua e là si era spinto sino alla giustificazione del genocidio perpetrato dagli spagnoli a danno degli indios. ¹⁷¹ Il riconoscimento a Joseph de Maistre è significativamente contenuto in una conferenza pronunciata nel 1962 nella Spagna franchista: la guerra civile di venticinque anni prima viene evocata non per arricchire la denuncia della guerra totale con qualche riferimento, ad esempio, a Guernica (il cui bombardamento non aveva certo distinto tra civili e militari), ma solo per rendere omaggio al regime di Francisco Franco: «Negli anni dal 1936 al 1938 (...) la Spagna seppe

difendersi, con una guerra di liberazione nazionale, dal pericolo di essere stretta nella morsa del comunismo internazionale». ¹⁷²

Heidegger, Jünger, Schmitt – questi tre grandi intellettuali del Novecento tedesco pur tra loro così diversi, presentano tuttavia un tratto comune: hanno guardato con simpatia, almeno all'inizio, al crollo della Repubblica di Weimar e all'avvento del nazismo; a cavallo del 1933 hanno partecipato alla furibonda polemica, propria di quegli anni, contro la democrazia, il socialismo e la tradizione politica rivoluzionaria; dopo la fine della guerra, sia pure in modi diversi, finiscono col riassorbire la critica al nazismo in un bilancio storico molto più vasto che mette in stato di accusa anche e soprattutto la tradizione politica rivoluzionaria. È in questo contesto che bisogna collocare la storiografia «revisionista» dei giorni nostri: non è un caso che sia discepolo di Heidegger lo storico Ernst Nolte, colui il quale, più scorpertamente di tutti, mette genocidio e olocausto sul conto della barbarie «asiatica», da Hitler imitata guardando alla Rivoluzione di ottobre. ¹⁷³ A questo punto tutto diviene chiaro: l'Occidente, quello autentico e non contaminato da influenze «asiatiche», può riconquistare la sua buona coscienza. Sul finire della prima guerra mondiale aveva fatto la sua apparizione e aveva conosciuto enorme fortuna il tema del tramonto dell'Occidente; il tramonto dell'Occidente si rovescia ora nella sua finale e accecante trasfigurazione.

Capitolo 7

Heidegger, la seconda Guerra dei trent'anni e la critica della modernità

1. Un filosofo impolitico?

A proposito di Heidegger, e dei suoi rapporti col nazismo, divampa una polemica che non accenna a esaurirsi e che presenta non pochi aspetti singolari. Generalmente, lo storico della filosofia o delle idee si sforza di individuare gli interlocutori e i bersagli concreti di questa o quella presa di posizione, di ricostruire la trama storica reale anche di proposizioni che hanno la pretesa di valere *sub specie aeternitatis*: e fa ciò non in omaggio a un riduzionismo storicistico, bensì a partire dalla consapevolezza che anche l'eccedenza di una teoria rispetto al proprio tempo non possa essere colta e adeguatamente valutata senza uno sforzo preliminare di precisazione storica. Nel caso del dibattito in questione, invece, non pochi interpreti di Heidegger sembrano dominati dalla preoccupazione esattamente opposta, quella di reimmergere in un'aura rarefatta e politicamente asettica anche testi la cui dimensione politica è esplicita e dichiarata. Ed ecco, allora, sottoposto a un bagno che dovrebbe purificarlo da ogni contaminazione mondana, un filosofo che, pure, non solo nella corrispondenza privata e negli interventi cosiddetti di occasione, ma anche nelle opere teoriche, non si stanca di pronunciarsi sugli avvenimenti del suo tempo.

Sì, Heidegger commenta filosoficamente la prima guerra mondiale, la crisi della Repubblica di Weimar e gli ultimi disperati tentativi di salvarla, l'avvento del nazismo al potere, almeno i primi atti di politica interna e internazionale del nuovo regime, la guerra civile in Spagna, lo scoppio e lo svilupparsi del secondo conflitto mondiale, seguito, interpretato e reinterpreto passo per passo, dalle folgoranti vittorie

iniziali della Germania alle difficoltà successive (l'intervento degli Stati Uniti, l'impantanarsi della guerra a Est e la svolta di Stalingrado), sino alla disfatta finale. Dopo il 1945, Heidegger commenta l'espulsione dei tedeschi dai territori orientali, l'avvento dell'arma atomica, il blocco di Berlino, la guerra fredda. Durante tutto il corso della sua evoluzione, il filosofo interviene ripetutamente, e in modo esplicito, su liberalismo, democrazia, socialismo, bolscevismo, comunismo, oltre che, s'intende, sul nazismo; cita Mussolini, Hitler, Stalin; fa riferimento ad autori in cui l'interesse politico è innegabile ed esplicito, come Weber, Schmitt, Spengler, Jünger; infine, negli anni del Terzo Reich, s'impegna in polemiche con ideologi del regime e, a sua volta, è oggetto di attacchi, o di riconoscimenti e persino di celebrazioni da questo o quell'ideologo.

In tali condizioni, il bagno purificatore dalla politica si presenta alquanto problematico. E tuttavia, non per questo ci si scoraggia. Si comincia con piccoli accorgimenti linguistici. Heidegger usa ripetutamente il termine *völkisch*. Per quanto ci riguarda, abbiamo preferito lasciarlo nell'originale, dopo averne segnalato la complessità di significati. Altri procedono diversamente. Traducono con «popolare» o «nazional-popolare». ¹ E, fin qui, poco o nulla da eccepire. Dopo tutto, si tratta di un termine difficile o impossibile da tradurre. Ci si attenderebbe, tuttavia, una nota esplicativa che richiami l'attenzione del lettore sul fatto che il termine *völkisch* costituisce, in quel momento storico, una parola-chiave del nazionalsocialismo che, non a caso, aveva battezzato «*Völkischer Beobachter*» il suo organo di stampa. Sorvolando disinvoltamente su questo particolare, e leggendo di conseguenza in chiave «popolare» o «nazional-popolare» *tout court*, pressappoco in senso gramsciano, lo Heidegger del periodo rettorale, ecco che tali interpreti introducono un abisso tra il filosofo e il partito e il regime al quale, pure, egli solennemente aderisce. E tuttavia, non è difficile rendersi conto del concreto significato politico del termine in questione. *Völkisch* definisce ripetutamente Hitler la sua visione del mondo, e basta scorrere rapidamente, nell'indice analitico dell'edizione ufficiale di *Mein Kampf*, la voce *völkische Weltanschauung*, per accorgersi che l'espressione sta a indicare la filosofia del partito: non a caso, si rinvia anche a una voce ulteriore, quella per l'appunto di «nazionalsocialismo». ² Anche al di fuori della cerchia del partito, non ci sono dubbi sul significato politico del termine che stiamo analiz-

zando. Quando i generali impegnati sul fronte russo devono spiegare alla truppa le caratteristiche particolari della guerra ideologica, e di sterminio, da condurre contro il bolscevismo, si limitano a dichiarare che tutto ciò è imposto dall'«idea *völkisch*».³ Si comprende allora perché i dizionari tedesco-italiani dell'epoca traducano *völkisch* con «razzista».⁴ Che è una traduzione essa stessa imprecisa, almeno per quanto riguarda Heidegger, e che però dovrebbe mettere fine al tentativo di ridare innocenza a un termine così chiaramente compromesso sul piano politico. Non c'è equivalenza alcuna tra il termine *völkisch* da una parte e «popolare» o «nazional-popolare» dall'altra. Sarebbe meglio, e molto meno arbitrario, tradurre con «nazionalsocialista».

Per essere completo, il bagno purificatore promosso dagli ermetici dell'innocenza deve investire, oltre che certi termini-chiave, anche gli autori che hanno esercitato una qualche influenza su Heidegger. Quest'ultimo, nell'intervista a futura memoria rilasciata a «Der Spiegel», dichiara di aver assunto, negli anni a cavallo della conquista nazista del potere, «una posizione nazionale e soprattutto sociale, all'incirca nel senso del tentativo di Friedrich Naumann».⁵ Si tratta di una dichiarazione attendibile. Il politico qui citato ha lasciato una eredità discussa e rivendicata da correnti diverse e contrapposte, e alla quale, talvolta, ci si è richiamati anche per giustificare l'adesione al nazismo.⁶ La cosa ben si comprende. Naumann è fortemente impegnato, alla fine dell'Ottocento, nell'agitazione antisemita o anti-giudaica,⁷ e presenta, dunque, qualche punto di contatto con l'«indimenticabile Lueger», di cui parla il giovane Heidegger.⁸ L'ambizione di Naumann è quella di creare un «socialismo tedesco-nazionale»,⁹ in contrapposizione sia al marxismo, sia ai «popoli individualisti» dell'Occidente, un socialismo che è sinonimo di «ordinamento popolare», nell'ambito del quale l'«uomo nuovo tedesco» si sente fuso con la comunità.¹⁰ Già i tedeschi hanno dimostrato la loro capacità particolare di lavorare «secondo un piano comune e con ritmo comune», la loro capacità di fondere ognuno «il proprio io singolo nell'io complessivo». Non per questo l'individuo si lascia assorbire nella massa amorfa. Al contrario: «L'individualismo è pienamente sviluppato» ma al tempo stesso è innalzato e trasceso in un «modo di essere comunitario» (*gemeinschaftliche Daseinsweise*).¹¹ Tale capacità di conciliare il rispetto dell'individuo nella sua singolarità

con la comunità sovrapersonale è uno dei *topoi* della *Kriegsideologie*, e noi l'abbiamo visto ben presente nello stesso Heidegger.

Di questa «ideologia della guerra» Naumann è un esponente di rilievo, in particolare per quanto riguarda la configurazione degli obiettivi di politica internazionale della Germania: dopo aver proceduto alla consueta irrisione dell'ideale della pace perpetua, teorizza, attraverso la guerra – e anzi attraverso guerre che vede prolungarsi ben al di là del primo conflitto mondiale (e per questo risultava assolutamente necessario un forte incremento della natalità) – la creazione di una *Mitteleuropa* sotto l'egemonia tedesca e che, anzi, «nel suo nocciolo sarà tedesca». Questa *Mitteleuropa*, quest'«anima mitteleuropea», che già si va formando, rappresenterà il meglio della cultura e della civiltà, sia nei confronti degli altri paesi sviluppati, sia, soprattutto, nei confronti delle colonie,¹² rispetto alle quali Naumann già in precedenza aveva raccomandato una politica priva di scrupoli morali. In occasione della spedizione internazionale chiamata a reprimere la rivolta dei Boxers scoppiata in Cina, Guglielmo II aveva invitato le truppe tedesche a non far prigionieri tra i barbari cui andavano a impartire una lezione che doveva risultare indimenticabile per almeno mille anni: qua e là si erano levate voci di dissenso e di preoccupazione che Naumann, però, aveva contribuito a mettere a tacere, con l'osservazione che non bisognava abbandonarsi a eccessiva «schizinosità».¹³

Per il politico nazional-liberale e con forti tendenze *völkisch*, l'espansione imperialistica risulta assolutamente necessaria al fine dell'unificazione della comunità nazionale e popolare. Non ha senso, allora, parlare di diritti che competono «all'uomo in quanto uomo» («i diritti sorgono nel corso della storia»), e del tutto astratto e fuori della realtà risulta l'«internazionalismo della vecchia democrazia» con la sua teoria dell'uguaglianza tra popoli e individui: «è difficile voler essere più liberali della stessa storia». E questa ci insegna che la cosa più essenziale da tener presente è la distinzione tra «popoli liberi e popoli non liberi». La libertà sta, dunque, a significare, in primo luogo, il «governo consanguineo» (*blutverwandt*), la «direzione ad opera di membri del proprio sangue, della propria stirpe o del proprio popolo» (*Führung durch Bluts- Stammes- oder Volksgenosse*).¹⁴

Non è il caso di insistere su quanto di torbido, e gravido di conseguenze, vi è in tale ideologia. Ma ecco, invece, in che modo viene

presentato Naumann dal curatore dell'edizione italiana della già citata intervista di Heidegger: «Fondò nel '94 la rivista "Die Hilfe" per combattere i provvedimenti illiberali del Kaiser. Condivise nel '95 le tesi di Max Weber circa la necessità che il "socialismo" si assumesse responsabilità nazionali. Collegò strettamente la difesa dei diritti civili all'interno con la proiezione nazionale all'esterno».¹⁵ Viene cancellata in tal modo la traccia importante che il filosofo ci fornisce col suo rinvio alla «posizione nazionale e soprattutto sociale» (non alle idee liberali, vere o presunte che siano) di Naumann, traccia che invece potrebbe risultare utile per la comprensione dei motivi *völkisch* e organicistici, per gli spunti di antigioiudaismo o antisemitismo, per il tema, che abbiamo definito nominalistico, della «storicità» e della conseguente negazione del concetto universale di uomo, per la celebrazione, infine, della Germania come «cuore sacro» dell'Occidente e «centro» (*Mitte*) dell'Europa, ovvero, per usare questa volta il linguaggio di Naumann, della *Mitteleuropa*. Tutto ciò viene cancellato. Con un procedimento ingegnoso ma singolare, il politico, al quale Heidegger dichiara di essersi sentito in qualche modo vicino, deve essere trasfigurato in chiave di intrepido difensore dei diritti dell'uomo perché poi il filosofo possa essere reinterpretato in chiave impolitica!

Resta da esaminare un'ultima caratteristica di questa ermeneutica del bagno purificatore dalla politica. Quando ci si imbatte, come nel caso degli interventi del periodo rettorale, in testi dal significato politico esplicito, ecco allora che si dichiara che, certo, il filosofo esprime la sua adesione al nazismo, ma sulla base di un equivoco, senza essere pienamente consapevole del suo gesto, col pensiero in realtà rivolto a Platone o alla Grecia classica, più che alla contingenza banale. E così, Heidegger usa il termine *völkisch*, ma ignorando che esso è diventato una parola d'ordine nazista, insiste sul tema della «lotta», ma in senso puramente filosofico, senza avvedersi che tutt'attorno a lui il termine viene usato con un'esplicita valenza politica; il filosofo non smette di condannare la perdita della *Bodenständigkeit* come un peccato capitale della modernità e della moderna vita urbana, ma gli sfugge del tutto il fatto che la celebrazione del *Boden* è un elemento costitutivo dell'ideologia del regime, o, almeno, di una delle sue correnti più importanti. Ebbene, è difficile immaginare una requisitoria più severa, e più ingiusta, di quella che scaturisce, oggettivamente, dalle arringhe di certi avvocati difensori. Non è così che si

difende un grande pensatore, disconoscendogli la capacità di intendere e di volere in campo politico, o, attribuendogliene una, nella migliore delle ipotesi, assai limitata. Non è così che si tratta il filosofo che si dichiara di venerare.

In realtà, disperata e vana è l'impresa degli interpreti in questione. Ed essa, per di più, è costretta a scontrarsi, di fatto, con lo stesso filosofo che vorrebbe mettere al riparo e all'asciutto sul terreno della pura teoria e che però, in più occasioni, ha sottolineato la dimensione politica delle sue categorie teoriche, persino di quelle centrali, della sua filosofia. Si è visto il nesso che Heidegger istituisce tra la categoria di «storicità», che un ruolo di così grande rilievo svolge in *Essere e tempo*, e l'ideologia del nazionalsocialismo. Ma anche per quanto riguarda la categoria di nichilismo, è da notare che essa viene analizzata, discussa e messa via via in connessione, nelle diverse tappe del processo di evoluzione, con la democrazia e il bolscevismo, la guerra mondiale e infine con lo stesso nazismo.

A obiezioni analoghe a quelle sinora sviluppate si espone il recente tentativo di Habermas di isolare un momento o un capitolo della biografia intellettuale di Heidegger, nell'ambito del quale sia finalmente possibile considerarlo un teoreta privo di rilevanti implicazioni politiche e ideologiche. Abbiamo visto invece la notevole presenza della *Kriegsideologie* già in *Essere e tempo*, e anche ben prima del 1929, l'anno indicato da Habermas come quello che segnerebbe la svolta fatale del filosofo qui in questione. Vogliamo allora ridurre il capolavoro di Heidegger a pura e semplice ideologia? Non è questo il nostro intento. Persino *La distruzione della ragione*, pur risentendo pesantemente dell'asprezza dello scontro politico e ideologico dell'epoca, non manca qua e là di tributare, o di lasciarsi sfuggire, qualche significativo riconoscimento a *Essere e tempo*,¹⁶ che dunque neppure da Lukács viene ridotto a semplice ideologia. La linea di separazione tra teoria e ideologia non è però così comoda e confortevole – è il caso qui di parafrasare il linguaggio heideggeriano – come quella suggerita da Habermas. Come non ha senso procedere a sommaria liquidazione della produzione successiva al 1929 (o al 1933), in quanto pura e semplice ideologia (non sono certo privi di pagine filosoficamente affascinanti i corsi di lezioni che pure procedono a una giustificazione e trasfigurazione «metafisica» della guerra-lampo e dell'«ordine nuovo» imposto da Hitler all'Europa), così non ha senso immergere *Essere*

e tempo in un'aura di purezza. La separazione tra teoria e ideologia è per così dire non orizzontale, bensì verticale, nel senso che attraversa la produzione di Heidegger nel suo complesso. Tale criterio d'altro canto non vale solo per lui.

2. Due contrapposte critiche della modernità

Che lo si consideri nell'intero arco della sua evoluzione, o in una fase temporalmente delimitata, è vano comunque voler espungere la politica dall'orizzonte di un filosofo costantemente impegnato, sin dai suoi inizi, a denunciare la modernità, e che di questa denuncia è non poche volte lui stesso a rivelare o a sottolineare le profonde implicazioni politiche. È di qui, anzi, che bisogna partire per comprendere le ragioni dell'incontro col nazismo. Certo, la critica della modernità, in Germania già con una radicata tradizione alle spalle, conosce poi una diffusione massiccia a partire dall'esperienza traumatica della prima guerra mondiale. Da questo fatto si sono spesso prese le mosse per operare assimilazioni o accostamenti di vario genere. Ma valga qui una considerazione di carattere generale: se si fa astrazione dal concreto contenuto storico e politico delle proposizioni filosofiche esaminate, è fin troppo facile sbizzarrirsi nel gioco delle analogie.

Il nazismo non è ancora crollato che Karl Löwith procede a un confronto tra Heidegger e Rosenzweig.¹⁷ Entrambi gli autori intendono procedere alla distruzione della tradizione filosofica e alla costruzione di un pensiero radicalmente nuovo: non dichiara anche il pensatore ebreo di voler mettere in discussione «due millenni e mezzo» di storia della filosofia e della cultura, quelli che vanno da Parmenide a Hegel? Non critica anche lui la tradizione per aver perso di vista la centralità dell'esistenza individuale e dell'esperienza della morte?¹⁸

In realtà, se ci si vuole cominciare a orientare in questo pullulare di critiche o liquidazioni della modernità che caratterizza la vita culturale della Germania a partire soprattutto dal primo conflitto mondiale, bisogna raggruppare gli autori qui in questione procedendo a una distinzione preliminare. Si può intanto individuare un primo grande gruppo. Sono coloro che vedono nella guerra l'epoca, per dirla col giovane Lukács, della «compiuta peccaminosità», e pertanto avvertono il bisogno e l'obbligo di mettere in discussione il mondo

e la tradizione storica che è alle spalle, o credono sia alle spalle, di questo massacro sconvolgente. È uno stato d'animo che viene efficacemente descritto, nell'estate del 1915, da un interlocutore ebreo del giovane Lukács:

Guerra è una designazione fuorviante per questo sbranarsi dell'Europa. È altro dal tramonto del mondo europeo e da un sinistro destino su tutti? E in noi tutti che siamo aggiogati alla macchina dello Stato, di tutti gli Stati, non dovrebbe in questa comunità di pena fiorire un nuovo sentimento di fraternità e amore degli uomini, che una buona volta spezzi questa macchina?¹⁹

Nel corso della lotta contro questo mondo sentito come intollerabile, e tale in effetti divenuto, alcuni, come Lukács o, con modalità diverse, come Bloch, ripongono le loro speranze nella via tracciata dalla Rivoluzione di ottobre, portandosi però dietro, in questa loro scelta politica, per un periodo più o meno lungo, o per sempre, quella carica utopistica o quella tensione utopica che è anche il prodotto dell'esperienza traumatica del primo conflitto mondiale. Altri, invece, scelgono la via della trascendenza religiosa, oppure sentono rafforzata la loro vocazione ad andare a ricercare, nella vecchia terra d'Israele, un'alternativa a un mondo non solo intollerabile, ma che ormai comincia a considerarli sempre più come intollerabili (è il caso di Scholem).²⁰

C'è, però, un secondo grande gruppo di critici della modernità, costituito da coloro che, a dispetto della parvenza, si muovono in direzione del tutto contrapposta a quella sinora esaminata. Per questi ultimi, l'epoca della compiuta peccaminosità è proprio quella a cui la guerra ha avuto il merito di porre fine. È l'epoca caratterizzata, l'abbiamo visto, dalla «sicurezza borghese», dalla mancanza di «destino», dall'immersione in una quotidianità opaca e banale, dalla rimozione della morte, dal livellamento e dalla massificazione, dallo sradicamento e dalla perdita della «storicità». In alternativa a tutto ciò, la guerra ha dischiuso nuove possibilità di pienezza spirituale e di autenticità, che in nessun modo devono andare smarrite, ma possono e devono costituire, invece, il punto di partenza per mettere in discussione la società esistente e la storia che è alle sue spalle. E dunque, ben lungi dall'essere individuata come l'«epoca della compiuta peccaminosità», la guerra sembra in questo caso configurarsi, per usare una nuova metafora di carattere religioso, come la *plenitudo temporum*!

Naturalmente, anche ora, a partire da tale esperienza vissuta e interpretazione della guerra, si diramano percorsi diversi e contrastanti (si pensi, ad esempio, alla contraddizione, già esaminata, tra modernismo reazionario, da una parte, e ideologia del sangue e del suolo, dall'altra).

Per variegata e complessa che possa presentarsi la tipologia delle critiche della modernità, ci sembra che debba comunque restar ferma la distinzione appena abbozzata. Ebbene, se, almeno fino al 1945, Heidegger rientra senza dubbio nel secondo grande gruppo, Rosenzweig rientra, in modo altrettanto indubbio, nel primo. Dopo l'iniziale, parziale coinvolgimento nel clima di entusiasmo patriottico, procede a una critica radicale del mondo che ritiene responsabile o corrispondente dell'immane massacro. È in questo contesto che va collocata, come abbiamo cercato di dimostrare (cfr. *supra*, cap. 4, § 3), *La stella della Redenzione*. È vero che Rosenzweig sottolinea la centralità dell'esistenza individuale e dell'esperienza della morte, ma lo fa, anche se non ne è pienamente consapevole, da un punto di vista contrapposto rispetto a quello di Heidegger. Il «timore della morte» di cui parla e su cui insiste²¹ non è da confondere con quella «angoscia» che, secondo *Essere e tempo*, è propria di un esserci «deciso» che «non conosce la paura», e tanto meno la «paura codarda» (cfr. *supra*, cap. 2, § 8). Quando Rosenzweig invita la filosofia a non essere «più sorda al grido dell'umanità impaurita», non solo ha presente l'esperienza della guerra, ma l'ha presente proprio dal punto di vista dell'impersonale «si», del *Man* che da Heidegger viene bollato di inautenticità e anche di codardia. È invece una critica chiaramente rivolta alla *Kriegsideologie* questa ulteriore dichiarazione di Rosenzweig: «La filosofia che davanti a lui [all'uomo] esalta la morte come la propria prediletta e come la nobile occasione per sottrarsi alle angustie della vita, sembra soltanto prendersi gioco di lui. L'uomo sente fin troppo bene di essere condannato alla morte, ma non al suicidio». ²² Invano si cercherebbe qualcosa di analogo in Heidegger, rispetto alla cui filosofia, o almeno ad alcuni suoi aspetti, *La stella della Redenzione* sembra talvolta configurarsi come una sorta di critica anticipata.

Sì, Rosenzweig insiste sulla centralità dell'esistenza individuale, ma in contrapposizione a un universale che non è molto diverso da quel «Moloch» dal quale il giovane Lukács temeva, nel corso della guerra, di essere inghiottito. ²³ Se Heidegger contrappone a ogni universale il culto della «storicità», il pensatore ebraico, pur nel legame

particolare con la «comunità del sangue» del suo popolo, discriminato e oggetto di persecuzioni, non solo si pone ripetutamente dal punto di vista dell'umanità, e dell'«umanità impaurita», ma celebra la Torah per il fatto che fa «uscire il popolo da ogni temporalità e storicità della vita». ²⁴ Abbiamo visto la critica di Rosenzweig e di Buber all'attaccamento al «suolo», al *Boden*, ma proprio in nome della *Bodenständigkeit* abbiamo visto Heidegger, nel 1929, mettere in guardia contro il pericolo della «giudaizzazione» della «vita spirituale tedesca» (cfr. *supra*, cap. 4, § 4).

3. Horkheimer, Adorno e la dialettica dell'illuminismo

Una critica della modernità, talvolta aspra, è possibile leggere anche in autori come Horkheimer e Adorno che, pertanto, sono stati non poche volte accomunati anche loro a Heidegger. Anche tale accostamento è assai discutibile, e non solo a causa del diverso atteggiamento assunto nei confronti del nazismo. Prendiamo pure *Dialettica dell'illuminismo*, l'opera in cui con maggiore asprezza si manifesta l'anti-modernismo della scuola di Francoforte: e, tuttavia, a dispetto delle apparenze, neppure qui siamo in presenza di una liquidazione dell'illuminismo e della modernità in quanto tali. Horkheimer e Adorno sottolineano con forza la compresenza di aspetti contraddittori nel processo di sviluppo del mondo moderno: «La condanna della superstizione ha significato sempre, assieme al progresso del dominio, anche lo smascheramento del medesimo (...) Ogni progresso della civiltà ha rinnovato, col dominio, anche la prospettiva di placarlo». ²⁵ Non ci sono tracce qui della tesi di una parabola rovinosa dell'Occidente a partire dalla Grecia di Platone! Questa tesi è anzi esplicitamente criticata: gli «arcaici di oggi» – è trasparente l'allusione agli ideologi nazisti ancora impegnati a giustificare, in nome della rivolta contro il mondo moderno, un regime che già si avviava al suo crollo – non si avvedono che «storia universale e illuminismo» sono in fondo «la stessa cosa. L'ideologia di moda, che fa della liquidazione dell'illuminismo il proprio scopo fondamentale, gli rende così involontariamente omaggio. Essa è costretta a riconoscere, anche nella storia più remota, la presenza del pensiero illuminato». ²⁶

Il tentativo di recedere a una situazione precedente la diffusione dei lumi è espressione non solo di velleità donchisciottesca ma anche

di mitologia reazionaria. Ogni tentativo di liquidazione dell'illuminismo è in funzione dell'affossamento della libertà: «Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico». Si tratta allora di liberare quest'ultimo da quegli aspetti implicantici «il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque».²⁷ La critica qui formulata non solo non vuole essere una liquidazione, ma sembra talvolta configurarsi come una sorta di autocritica ad opera di chi intende muoversi pur sempre all'interno dell'illuminismo, il quale ultimo, pertanto, è chiamato a «prendere coscienza di sé, se non vuole che gli uomini siano completamente traditi».²⁸ In altre parole, per evitare che il bambino sia gettato assieme all'acqua sporca, bisogna far sì che «la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso [non sia] lasciata ai suoi nemici».²⁹

Naturalmente, si tratta di vedere fino a che punto i due autori di *Dialettica dell'illuminismo* riescano poi a realizzare con coerenza il programma teorico da loro enunciato. E, tuttavia, già la sua semplice enunciazione dovrebbe bastare a mettere in guardia da assimilazioni troppo disinvolute. Per comprendere questo testo, può essere utile forse prendere le mosse da Marx e dalla sua distinzione tra due contrapposte critiche dell'ideologia: la prima, quella progressiva o rivoluzionaria, «strappa dalle catene i fiori immaginari, non perché l'uomo porti la catena senza abbellimenti e consolazioni, ma perché getti via la catena e colga i fiori vivi»; la seconda, quella che si esprime nella scuola storica del diritto ed è cara ai difensori dell'Antico regime, della servitù della gleba e persino della schiavitù vera e propria, «distrugge i falsi fiori delle catene, per portare catene autentiche senza fiori». Ebbene – osserva Marx – i rappresentanti di questo secondo tipo di critica dell'ideologia si collocano, o pretendono di collocarsi, sul terreno dell'illuminismo: fanno mostra di un «metodo privo di riguardi» nei confronti di chicchessia, assumono un atteggiamento non fideistico, ma, al contrario, scettico: cercano di rivolgere contro la ragione e di utilizzare in difesa dell'Antico regime la metodologia che hanno appreso dagli «altri illuministi». Sono dunque anche loro, a loro modo, esponenti dell'illuminismo, che risulta così essersi rovesciato nel suo contrario.³⁰

Si potrebbe dire che il testo di Horkheimer e Adorno è un lungo commentario al testo di Marx. Si tenga presente l'ambivalenza del termine tedesco di *Aufklärung* che sta sì a designare il periodo storico

determinato che va comunemente sotto il nome di illuminismo, ma anche i lumi in quanto tali, l'attività di rischiaramento razionale, di critica del pregiudizio, in qualche modo anche di critica dell'ideologia. In questo senso, *Dialektik der Aufklärung* è la dialettica della critica dell'ideologia, del processo di smagamento e disincanto che caratterizza il mondo moderno, un processo assolutamente necessario e che però non garantisce di per sé l'emancipazione. A dimostrarlo basta, se non altro, l'esperienza del nazismo che, lontano seguace della scuola storica del diritto contro la quale si scaglia Marx, ha saputo assumere anch'esso toni e atteggiamenti «illuministici», denunciando come pregiudizio o mistificazione ogni valore universale e sottoponendo all'esame dei lumi, a una sorta di critica dell'ideologia non solo il cristianesimo, ma anche quelle che vengono considerate le sue versioni secolarizzate, e cioè il liberalismo, la democrazia, il socialismo.

In questo senso gli «arcaici di oggi», tra i quali Horkheimer e Adorno avrebbero potuto inserire lo stesso Heidegger, «conducono a termine» quella *Aufklärung* che pure «si sono proposti di stroncare»,³¹ ma la conducono a termine nei suoi aspetti peggiori, spogliandola di quelle potenzialità di emancipazione che, invece, secondo Horkheimer e Adorno, si tratta di liberare e realizzare. Dato il contrapposto atteggiamento nei confronti della modernità politica, anche la denuncia delle conseguenze nefaste del dominio del pensiero calcolante si presenta negli autori qui messi a confronto con caratteristiche profondamente diverse. Per Horkheimer e Adorno, questo dominio rende impossibile il «piacere» e condanna innumerevoli uomini a essere i «mutilati dal dominio».³² È difficile immaginare una contrapposizione più netta rispetto a Heidegger che abbiamo visto presentare, sulla scia di Nietzsche, l'ideale della felicità del maggior numero come il punto estremo di degradazione e massificazione del mondo moderno, come il segno dell'avvento del repellente «ultimo uomo».

Il tema della felicità o del piacere ci conduce immediatamente al tema della Rivoluzione francese. *Dialettica dell'illuminismo* ne è pienamente consapevole:

Il liberalismo aveva accordato agli ebrei la proprietà, ma non l'autorità di comando. Era il senso dei diritti dell'uomo, promettere la felicità anche dove non c'è potere. Ma poiché le masse ingannate sentono che quella promessa, come universale, rimane una menzogna finché esistono le classi, essa suscita il loro furore, esse si sentono beffate.³³

Qui si parla di liberalismo, ma si intende, in realtà, la Rivoluzione francese (e la sua conclusione moderata), nei cui confronti viene in qualche modo ripresa la critica a suo tempo rivolta da Marx: i diritti dell'uomo rimangono un'astrazione, e non sono in grado di realizzare la promessa della felicità e dell'emancipazione della classe dei «mutilati dal dominio», fin quando non incidono concretamente sui rapporti economici di potere. Alcuni anni prima, Horkheimer, dopo aver parlato con calore della «grande illuminazione» che aveva consentito a Saint-Just di celebrare la «felicità» come «idea nuova in Europa», aveva commentato in questi termini la caduta del dirigente giacobino: «Dopo il Termidoro all'ordine del giorno non fu posta la felicità, ma il terrore senza legge e senza limiti». ³⁴ E dunque, pur sottoposta a critica, la Rivoluzione francese rimane per Horkheimer e Adorno un punto fermo, e il suo momento più alto è costituito dall'elaborazione di quella idea di felicità che suscita invece la repugnanza prima dei teorici della *Kriegsideologie* e poi anche di Heidegger.

Certo, non mancano aspetti diversi e anche nettamente contraddittori rispetto a quelli sinora esaminati, a cominciare dalla denuncia dell'illuminismo nel suo complesso non solo come «totalitario», ma addirittura come «totalitario più di qualunque sistema». ³⁵ E tale condanna così priva di sfaccettature non può non coinvolgere in qualche misura la stessa Rivoluzione francese, gettando un'ombra pesante sulla modernità nel suo complesso. È legittimo allora individuare, a tale proposito, una analogia con Heidegger, che però non va sopravvalutata, tanto più che una messa in guardia contro il presunto totalitarismo dell'illuminismo, o di alcuni suoi esponenti, può essere rintracciata anche in autori della tradizione liberale. ³⁶

Pesano negativamente in Horkheimer e Adorno le ambiguità implicite nella loro critica dell'ideologia: sono le ambiguità che avvolgono lo statuto che essi conferiscono alla categoria di universalità. La critica dell'ideologia è la denuncia della trasfigurazione, illegittima e surrettizia, del particolare in termini di universalità, o è il rifiuto dell'universalità in quanto tale? E quale bilancio bisogna tracciare della catastrofe culminata in Auschwitz? Adorno, in particolare, non sembra rendersi adeguatamente conto del fatto che tale catastrofe è, come abbiamo cercato di dimostrare, in questa sede e altrove, ³⁷ il risultato della progressiva distruzione del concetto universale di uomo. In realtà, persino l'universale illusorio, o anche falso e bugiardo, esercita oggettivamente

vamente una qualche funzione di contenimento della violenza nella sua forma più brutale. L'ideologia più reazionaria è quella che distrugge, per usare il linguaggio di Marx, i fiori illusori per meglio rafforzare le catene e per poterne fare uso in modo aperto, senza infingimenti e senza quelle limitazioni che persino quei fiori immaginari e menzogneri, finiscono oggettivamente, in una qualche misura, con l'imporre. È per questo che il nazismo ha dovuto liquidare la categoria di universalità in quanto tale. Il fatto è che lo stesso Adorno sembra talvolta indulgere a quella retorica «ultranominalistica» che, in altra occasione, rimprovera a Pareto (non a caso, il maestro, o uno dei maestri di Mussolini). ³⁸ E certo, quanto più indulge alla tendenza a liquidare la categoria di universalità in quanto tale, tanto più Adorno rischia di accostarsi, per quanto riguarda l'apparato concettuale usato, all'autore che pure, per altro verso, sottopone ad aspra critica, e cioè, per l'appunto a Heidegger. ³⁹

Rispetto a quest'ultimo, la contrapposizione di Horkheimer e Adorno riappare netta su una questione di centrale importanza. Riprendiamo a leggere *Dialettica dell'illuminismo*. La società che non è in grado di realizzare la felicità, o che rinuncia apertamente persino alla sua idea, non può non far ricorso alla retorica del sacrificio. Ci imbattiamo così in una delle parole d'ordine centrali della *Kriegsideologie* e che lo stesso Heidegger aveva fatto propria. Pubblicata quando non era ancora terminata la seconda guerra mondiale, *Dialettica dell'illuminismo* fa i conti con una ideologia che aveva preso le mosse dalla prima, ma che continua ancora a essere invocata in Germania sino alla disfatta finale. Aspra è la polemica di Horkheimer e Adorno contro questa parola d'ordine «esaltata da irrazionalisti alla moda [e] inseparabile dalla divinizzazione della vittima, dall'inganno della razionalizzazione sacerdotale dell'assassinio mercé l'apoteosi dell'eletto». ⁴⁰ Ma è soprattutto importante che la retorica del sacrificio, della categoria cara a Heidegger, diviene ora l'espressione stessa del dominio del pensiero calcolante e il filo conduttore della sua storia: «La storia della civiltà è la storia dell'introversione del sacrificio. In altre parole: la storia della rinuncia». ⁴¹

Una storia della rinuncia che s'intreccia strettamente con la storia della repressione violenta: «Prima solo i poveri e i selvaggi erano esposti alle forze capitalistiche scatenate»; solo successivamente l'«ordine totalitario» ha inghiottito l'intera società. ⁴² Le tappe preparatorie del

nazismo e dell'indicibile di Auschwitz vengono qui indicate nella violenza perpetrata dalle grandi potenze europee a danno dei popoli coloniali e in quella consumata, nel cuore stesso dell'Occidente, a danno dei poveri e degli emarginati rinchiusi in «case di lavoro» che sembrano anticipare i successivi campi di concentramento.⁴³ Nulla di simile è possibile leggere in Heidegger, e non lo è perché radicalmente diversa è in lui la lettura della modernità politica, la cui condanna coinvolge in modo radicale, e fino all'ultimo, la democrazia e dunque la lotta per il riconoscimento dei diritti dell'uomo anche a quegli strati sociali e a quelle popolazioni che, nella visione di Horkheimer e Adorno, sono le prime vittime sacrificali della violenza culminata poi in Auschwitz. Da questo punto di vista, *Dialettica dell'illuminismo* è anche un'autocritica dell'Occidente, secondo una tradizione che prende le mosse da Las Casas ma di cui fa parte lo stesso Marx, quello impegnato a denunciare la tratta dei negri tra gli «idilliaci processi» che accompagnano l'accumulazione originaria del capitalismo.⁴⁴ E ancora una volta netta e inequivocabile risulta la differenza rispetto a Heidegger: il tema della crisi dell'Occidente non diventa mai in lui autocritica della violenza dall'Occidente perpetrata a danno delle popolazioni coloniali o di quelli che il linguaggio nazista marchiava come «sotto-uomini». È da notare, inoltre, che, sotto la categoria del pensiero calcolante e del predominio della quantità, Heidegger inserisce anche la democrazia e l'avvento, in seno all'Europa o a livello internazionale, delle masse, contro cui, allora, può ben risultare lecita o benefica qualche misura disciplinare e di contenimento, sia pur ricorrendo a una «organizzazione», essa stessa contaminata dal pensiero calcolante!

4. Husserl, la modernità e l'illuminismo

Diverso è il caso di Husserl anche lui, si è visto, influenzato dalla *Kriegsideologie*, ma in misura nettamente più ridotta rispetto al suo discepolo. Nel fondatore della fenomenologia e appassionato lettore di Descartes, la condanna delle «idee del 1789» non sembra aver giocato un ruolo, neppure negli anni di più infuocata passione nazionale e sciovinistica, negli anni per l'appunto del conflitto. Questo tema è comunque del tutto assente nel periodo del dopoguerra. Può essere utile prendere le mosse da un brano della *Krisis*, quello che non esita

a considerare «degna di venerazione l'epoca tanto diffamata dell'illuminismo».⁴⁵ Come si vede, la condanna dell'obiettivismo moderno non implica la condanna della modernità politica e di quella corrente di pensiero «tanto diffamata», già durante il primo conflitto mondiale e soprattutto negli anni del nazismo, per il fatto di essere stata parte integrante della preparazione ideologica della Rivoluzione francese. Husserl sottolinea con forza le implicazioni politiche progressive dell'illuminismo come momento culminante del processo di sviluppo della modernità. È un processo che prende le mosse da quel «grande movimento di libertà» che è il Rinascimento (che, a sua volta, vuole dichiaratamente riallacciarsi all'«antico spirito di libera cultura dell'umanità» proprio della greicità),⁴⁶ prosegue poi con la lotta contro il «tradizionalismo» ad opera del protestantesimo⁴⁷ e, grazie anche al contributo di Descartes, sfocia infine nell'«epoca in cui l'umanità si destina all'autonomia», che è il tempo presente.⁴⁸ Con la modernità, sorge e si afferma il «nuovo principio culturale della libertà e, in modo particolare, della libertà a partire dalla ragione scientifica»; con l'illuminismo, si apre «una nuova epoca dell'umanità»,⁴⁹ l'epoca in cui ««domina» lo spirito della ragione autonoma».⁵⁰ Husserl prende esplicitamente le distanze dalla «*Kulturkritik* alla moda del presente» e condanna senza esitazione «l'irrazionalismo ai giorni nostri così amato»,⁵¹ e non a caso, identifica il più grave momento di crisi della storia della modernità nell'Ottocento, allorché emerge un nazionalismo esclusivistico e aggressivo.⁵²

La contrapposizione rispetto a Heidegger risulta netta anche per quanto riguarda la lettura della greicità, che da Husserl, con atteggiamento discutibile sul piano storiografico, ma significativo e pregnante sul piano politico, viene celebrata come sinonimo di spirito critico e autonomia della ragione, e quindi, in ultima analisi, come tappa del processo di sviluppo della modernità: «La cultura europea ha dispiegato in età moderna il suo carattere fondamentale, in essa già radicato mediante la filosofia greca. Nel suo significato più profondo, essa è o vuole essere una *cultura a partire dalla ragione autonoma* ed esclusivamente dalla ragione autonoma».⁵³ In questo senso, l'idea di filosofia a cui Husserl vuole e chiama ad attenersi è quella intesa «nel nostro senso greco-europeo».⁵⁴

Anche in questo caso, dunque, bisogna guardarsi da frettolosi accostamenti, tanto più che abbiamo visto la polemica serrata che

Husserl istituisce con Heidegger sul tema centrale della categoria di «storicità». Soprattutto, è necessario continuare a far valere la distinzione relativa alle due contrapposte critiche della modernità. Dopo l'iniziale ubriacatura sciovinistica, Husserl avverte come una catastrofe il conflitto mondiale che aveva dilaniato l'Europa.⁵⁵ Ed è di qui, e dalla successiva amara esperienza della conquista nazista del potere, che prende le mosse la sua critica della modernità. Ha il sapore di un bilancio amaro l'affermazione per cui «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto».⁵⁶ Agli occhi del filosofo, la vittoria del nazismo non poteva essere compresa senza la decapitazione epistemologica che Weber aveva operato del discorso relativo ai valori e tale decapitazione appariva a sua volta come il risultato del progressivo emergere e affermarsi delle tendenze obiettivistiche e positivistiche nell'ambito della scienza moderna e contemporanea.

È bene sottolineare che la critica qui rivolta a Weber è direttamente contrapposta a quella che abbiamo letto in Heidegger. Se quest'ultimo rimprovera alla categoria di avalutatività la pretesa di delimitare uno spazio sottratto al conflitto, trascendente ogni peculiare storicità, e caratterizzato dall'universalità scientifica e dalla «cosiddetta oggettività liberale» (cfr. *supra*, cap. 2, § 7), Husserl addebita, al contrario, a quella medesima categoria, l'arbitrario restringimento della sfera dell'universalità e dell'oggettività, dalla quale risulta ormai escluso, con conseguenze politiche disastrose, il discorso sui valori. Analogo atteggiamento assumono, a tale proposito, Horkheimer e Adorno i quali, richiamandosi proprio al testo della *Krisis*, condannano il positivismo in quanto responsabile della «docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro», «a ciò che è di fatto», «a ciò che esiste di fatto»; in tal modo, «il pensiero si livella al mondo», «l'uscita dal cerchio fatato dalla realtà è – per lo spirito scientifico – follia e autodistruzione».⁵⁷

È un bilancio che può, naturalmente, essere contestato. Ma non si può disconoscere che in Husserl esso si caratterizza fino all'ultimo per il pathos della «ratio universale»⁵⁸ e per l'ambizione, che talvolta appare come disperata, di riallargare, al di là dei tabù positivistici, i confini della ragione, in modo da rendere in qualche modo possibile una fondazione razionale o ragionevole dei valori, ponendo fine a quel nichilismo che era a fondamento della vittoria del nazismo, e recuperando quindi, contro quest'ultimo, l'essenziale della modernità.

5. Heidegger, Croce, Gentile e il liberalismo

Il caso di Heidegger è anche sensibilmente diverso da quello di Croce e persino di Gentile. Abbiamo visto il primo partecipare alla celebrazione della comunità patriottica e di guerra e alla critica delle «idee del 1789» (due temi centrali della *Kriegsideologie*). Si comprendono allora le simpatie per la funzione disciplinare e d'ordine, di contenimento del movimento socialista e comunista (già negli anni precedenti lo scoppio del primo conflitto mondiale accusato di minare la «coscienza dell'unità sociale») e di puntellamento dei rapporti politico-sociali esistenti, svolta dal fascismo e persino dalle sue squadracce, col ricorso anche alla «pioggia di pugn» che, secondo il filosofo napoletano, poteva essere considerata, «in certi casi, utilmente e opportunamente somministrata».⁵⁹ E, tuttavia, anche in questa fase, la critica delle «idee del 1789» investe senza dubbio un avvenimento centrale della storia moderna e contemporanea, ma non la tradizione liberale e la modernità in quanto tale, e tanto meno due millenni di storia dell'Occidente. Per questo, la funzione che Croce assegna al fascismo è rigorosamente limitata, propria di una sorta di polizia supplementare che doveva garantire l'ordine e assicurare il ritorno allo *status quo ante* dello Stato liberale. D'altro canto, l'adesione a un colpo di Stato in funzione conservatrice o di stabilizzazione dei rapporti politico-sociali può contare su illustri precedenti nell'ambito della tradizione liberale: il 18 brumaio di Napoleone Bonaparte si giova non solo dell'appoggio, dichiarato e importante, di Siéyès, ma anche dell'adesione e la simpatia, almeno iniziali, di Constant, Madame de Staël e degli ambienti liberali in genere.⁶⁰ Alla successiva delusione di questi ambienti corrisponde anche la successiva delusione di Croce.

Per quanto riguarda Gentile, certo, in lui l'esaltazione della comunità va ben al di là delle esigenze di mobilitazione patriottica della guerra e della lotta contro il socialismo e il comunismo e assume toni nettamente più organicistici, con l'invito al rispetto della religione, della tradizione, dei costumi patrii; non a caso, in lui, la critica della modernità procede ben oltre la Rivoluzione francese e investe la stessa Riforma protestante che, col suo appello al libero esame, ha avuto il torto di fare «della religione un affare privato», corrodo e dissolvendo, quindi, in modo rovinoso, l'unità della comunità.⁶¹ È anche

per questo che il filosofo rimane fedele, sino alla sua tragica fine, al fascismo, al quale però aveva inizialmente aderito, sulla base di una esplicita professione di fede liberale:

Liberale per profonda e salda convinzione – scrive a Mussolini nella lettera, del 31 maggio 1923, con cui comunica la sua adesione al partito fascista – mi son dovuto persuadere che il liberalismo, com'io l'intendo e come l'intendevano gli uomini della gloriosa Destra che guidò l'Italia del Risorgimento, il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello Stato forte e nello Stato concepito come una realtà etica, non è oggi rappresentato in Italia dai liberali che sono più o meno apertamente contro di Lei, ma, per l'appunto, da Lei. E perciò (...), un liberale autentico che sdegni gli equivoci e ami stare al suo posto, deve schierarsi al fianco di Lei.

Una volta chiarito che bisognava farla finita per sempre con il «liberalismo democratico dei liberali d'oggi», e depurare il liberalismo classico delle sue successive incrostazioni e contaminazioni democratiche, Gentile poteva ben dichiarare – questa volta rivolto a un amico – che «dirsi liberale (...) è per me come dirsi fascista».⁶²

Ben diverso è il punto di partenza di Heidegger. Se Gentile difende il fascismo in quanto liberale, nel senso per lui più autentico e profondo del termine, e Croce, dopo l'iniziale simpatia, critica quel medesimo movimento politico per il fatto che non aveva corrisposto alle speranze in esso riposte di restaurazione del vecchio Stato liberale, il filosofo tedesco, invece, si attende dal nazismo una rigenerazione ben più radicale, che presuppone la messa in discussione di millenni di storia, e comincia ben presto a criticarlo, pur nell'ambito di un atteggiamento permanentemente lealistico, per il fatto che il partito, il regime e suoi ideologi, a cominciare da Rosenberg, non riescono a liberarsi neppure dai residui di «liberalismo».

6. Tradizione liberale e critica della modernità

Abbiamo visto il pullulare di aspre critiche o di totali liquidazioni della modernità nella cultura tedesca del Novecento. Esse si radicano, naturalmente, in una tradizione consolidata. Ma bisogna guardarsi a tale proposito dallo schema, peraltro largamente diffuso, che pretende di contrapporre, in modo globale e schematico, Germania da una parte e Occidente liberaldemocratico dall'altra: nella prima viene individuato e denunciato il luogo del rifiuto del mondo moderno, di volta

in volta diversamente motivato sul piano ideologico, ma comunque così generalizzato da non lasciare scampo e da inghiottire in un'unica notte autori tra loro così diversi come Heidegger, Husserl, Lukács, Horkheimer, Adorno (e lo stesso Marx); nel mondo anglosassone, invece, viene celebrato il luogo dell'adesione convinta, e altrettanto generalizzata, ai valori della modernità politica e scientifica.⁶³ Tale schema abbiamo contestato per molteplici aspetti. Resta da esaminarne ancora uno, quello riguardante i rapporti e i legami fra tradizione liberale da una parte e dall'altra la *Kulturkritik* conservatrice o reazionaria.

Quest'ultima, se anche conosce un particolare sviluppo in Germania, rinvia con molteplici fili alla storia dei paesi, rispetto ad essa, collocati a Occidente. Abbiamo accennato alla notevole influenza che sulla *Kriegsideologie* esercita Burke. Quando Sombart lo celebra come «anti-inglese» e in realtà tedesco, ha alle spalle l'analoga celebrazione che del pubblicista e statista inglese aveva fatto il romanticismo reazionario. Si pensi in particolare ad Adam Müller, secondo il quale, «l'epoca più importante nella storia della formazione della scienza tedesca dello Stato fu l'introduzione su terreno tedesco di Edmund Burke, lo statista più grande, più profondo, più poderoso, più umano, più bellicoso di tutti i tempi e popoli». Si tratta di «uno spirito di sentimenti tedeschi». Anzi, aggiunge Adam Müller: «Lo dico con orgoglio, appartiene più a noi che ai britannici».⁶⁴

Il romantico reazionario tedesco aveva ragione a sottolineare l'influenza nel suo paese dell'autore inglese a lui così caro. Prendiamo una categoria chiave della tradizione antimodernista tedesca e della *Kriegsideologie*, la categoria di *Gemeinschaft*. Ebbene, il termine non è altro che la traduzione che Gentz fa della *partnership* teorizzata e celebrata da Burke. Si tratta di una traduzione tutt'altro che arbitraria. In aspra polemica contro i rivoluzionari francesi, il pubblicista e statista inglese insiste sul fatto che la società è, sì, un «contratto», ma un contratto di tipo assolutamente particolare, che non può essere alterato e violato con innovazioni e interventi legislativi troppo radicali e suscettibili di mettere in discussione la *partnership*, questa «comunità [che] non vincola solo i vivi, ma i vivi, i morti e coloro non ancora nati», e che «riguarda ben altre esigenze di quelle pertinenti agli interessi animali di una natura effimera e corruttibile». È una *partnership* che «lega dalle origini e in eterno la società, che unisce le nature più basse

alle più alte, che connette il mondo visibile con l'invisibile, secondo un patto immutabile sanzionato dall'impegno inviolabile che lega tutte le nature fisiche e morali, ciascuna nel suo posto stabilito».⁶⁵

Non c'è dubbio: si tratta proprio della *Gemeinschaft* cara poi ai teorici della *Kulturkritik* antimoderna. La prima teorizzazione della «comunità», circondata di un'aura sacrale, avviene in Inghilterra, e in polemica con la società ridotta a corpo vile degli esperimenti e della smania innovatrice dei rivoluzionari francesi. Non a caso, assieme al vincolo della tradizione, Burke celebra la «saggezza dei nostri antenati»,⁶⁶ e il «saggio pregiudizio» che fa considerare le istituzioni politico-sociali, la comunità in cui si vive, come qualcosa di «consacrato» (*consecrated*) a cui si deve «riverenza», e come un corpo organico, nel quale continuano a vivere i padri e gli antenati. Bisogna guardarsi allora con «orrore» da quei rivoluzionari o riformatori precipitosi, «troppo solleciti nel tagliare a pezzi il corpo del loro vecchio genitore per porlo nella pentola del mago nella speranza che erbe velenose e strani incantesimi possano ridargli salute e vigore». È qui la prima coerente e ben articolata celebrazione dell'organicismo e condanna dell'individualismo: bisogna evitare che, in seguito a mutamenti precipitosi e all'infiltrarsi di dottrine rovinose, la comunità possa «frantumarsi nella polvere e nel pietrisco dell'individualità (*individuality*), facile preda di tutti i venti».⁶⁷

Ma da Burke parte anche un altro motivo di grande rilievo che può ben essere accostato a quello della «comunità», ed è la celebrazione, in contrapposizione alla città, della campagna e della «classe agricola, la meno incline di tutte alla sedizione».⁶⁸ È un tema che poi trova larga diffusione nella tradizione liberale (si pensi alla condanna che fa Constant degli «artigiani ammassati nelle città», o alla visione di Washington che vorrebbe che i suoi concittadini rimanessero attaccati alla terra, piuttosto che trasformarsi in un «popolo manifatturiero»)⁶⁹ e di qui passa nella *Kulturkritik* conservatrice e reazionaria.

Da Burke parte infine l'idoleggiamento nostalgico del buon tempo antico, dell'età dell'«antica cavalleria»; a giudicare dalla Rivoluzione francese, è un'età disgraziatamente «finita, spodestata da quella dei sofisti, degli economisti (*economists*) e dei contabili (*calculators*); e con essa estinta giace per sempre la gloria d'Europa».⁷⁰ Sono termini che fanno un po' pensare alla successiva critica del pensiero calcolante.

Qualche anno dopo, Friedrich Schlegel denuncia la prosaicità del presente, la cui politica e la cui vita è «meccanica e fondata su tabelle e statistiche».⁷¹ E Friedrich Schlegel è un fervido ammiratore del «grande inglese Burke», cui attribuisce il merito di aver rivalutato ciò che «è storico e divinamente positivo», smascherando invece le «vuote teorie» e gli «errori rivoluzionari» che riducono lo Stato a una livellatrice e oppressiva «macchina legislativa» e dappertutto introducono rapporti meramente «meccanici», col conseguente calpestamento di tutto ciò che è «personale», «vivente», «organico».⁷² Il mondo politico scaturito dalla Rivoluzione francese, il mondo moderno nel suo complesso comincia a essere avvertito come meccanico, per usare un termine caro per l'appunto allo statista e pubblicista inglese, nemico acerrimo di quella «filosofia meccanica (*mechanik*)» che era alle origini della catastrofe che si era verificata in Francia e minacciava l'intera Europa.⁷³ La condanna del tempo in cui vive è talvolta così radicale che Burke non esita a definirlo, sempre sull'onda dell'indignazione suscitata in lui dagli avvenimenti in atto al di là della Manica, come «l'età meno illuminata di tutte, la meno qualificata a legiferare che forse ci sia mai stata a partire dalla formazione della società civile».⁷⁴

Senza tener presente la grande influenza di Burke, non si può comprendere adeguatamente la storia della *Kulturkritik* in Germania. Non c'è motivo di stupirsi: il pubblicista e uomo politico del paese impegnato in una lotta mortale contro la Francia rivoluzionaria e napoleonica, e al tempo stesso angosciato dal timore di possibili sconvolgimenti anche al suo interno, fornisce nel «suo libro immortale sulla Rivoluzione francese» – la definizione rinvia, non a caso, a un'altra figura centrale del conservatorismo tedesco⁷⁵ – il primo modello di critica della Rivoluzione, mette a punto le armi e l'arsenale teorico che poi verranno utilizzati anche in altri paesi e nel corso della lotta anche contro le successive rivoluzioni. È così che, assieme ai motivi già detti, troviamo in Edmund Burke la condanna dell'astrattezza dei diritti universali dell'uomo (cui viene contrapposta la concretezza della peculiare tradizione, o si potrebbe dire, storicità inglese), la denuncia degli intellettuali sradicati, la tesi della rivoluzione come complotto, e come complotto, per di più, in larga parte giudaico.⁷⁶

Il punto di partenza dell'antimodernismo tedesco è il *whig* inglese che, al tempo stesso, non cessa di essere oggetto di celebrazione e di sconfinata ammirazione negli autori neoliberisti.⁷⁷ E anche tra

questi ultimi è ben rappresentata la critica della modernità, non solo di quella politica, ma anche, talvolta e per certi aspetti, di quella scientifica. È il caso di Hayek che data la decadenza politica dell'Europa o dell'Occidente a partire per lo meno dalla metà del secolo scorso,⁷⁸ e che poi mette questa decadenza sul conto dell'«abuso della ragione», della «moderna *hybris*», di quella «*hybris* intellettuale», che è poi la malattia del «razionalismo, o meglio, intellettualismo»,⁷⁹ ovvero «razionalismo costruttivista» o «costruttivismo» *tout court*.⁸⁰ Se Heidegger denuncia la *hybris* di cui l'uomo moderno si rende responsabile nei confronti della realtà nel suo complesso, sia storica che naturale, Hayek la denuncia, invece, solo per quanto riguarda il primo aspetto: quello che ai suoi occhi appare intollerabile è la pretesa dell'illuminista, del rivoluzionario, del riformatore radicale, di ridurre la società a oggetto manipolabile a suo piacimento. La ricerca a ritroso dei responsabili mette capo a «Francesco Bacone, il Lord Cancelliere che resterà per sempre il prototipo del "demagogo della scienza", come fu giustamente soprannominato»,⁸¹ ma soprattutto a Descartes. A un certo punto Hayek si chiede se non sia il caso di mettere sul banco degli imputati già «lo stesso Platone»,⁸² anche lui sospettato di arroganza intellettualistica e di indulgenza per il culto della ragione che poi celebra i suoi funesti trionfi in età moderna. Non a caso, si tratta dell'autore che costituisce il punto di partenza dell'impetosa messa in questione che Heidegger fa dell'intera storia dell'Occidente.

Per Hayek, il principale accusato rimane comunque Descartes che fu «un vero disastro». ⁸³ La sua più grave responsabilità risiede nell'aver gettato le basi della tradizione razionalistica che poi culmina nell'illuminismo e nella Rivoluzione francese, nell'aver diffuso il «disprezzo per la tradizione, le regole consuetudinarie, e la storia in genere». ⁸⁴ E di nuovo siamo portati a pensare al culto della «storicità» così diffuso nel Novecento tedesco. Un culto che, attraverso molteplici trasformazioni e mediazioni, continua a manifestarsi ancora oggi nel discorso di Gadamer, impegnato a rivalutare «tradizione», «autorità» e «pregiudizio», ingiustamente screditati dall'«illuminismo moderno». Nello sviluppare tale rivalutazione, il discepolo di Heidegger si richiama a Burke,⁸⁵ l'autore caro anche a Hayek. Quest'ultimo insiste, a sua volta, sugli enormi «benefici» che derivano «dalle consuetudini della nostra società» e rivaluta decisamente «quel concetto tanto deriso di "saggezza dei nostri antenati" incarnata nelle

istituzioni ereditate». ⁸⁶ L'espressione messa tra virgolette rinvia immediatamente a Burke, il quale, nel difendere la tradizione dagli attacchi illuministici e rivoluzionari, si richiama alla superiore «politica pratica dell'Antichità» e, in particolare di Aristotele. ⁸⁷ E quest'ultimo è un costante punto di riferimento in Gadamer:

La superiorità dell'etica antica sulla filosofia morale moderna è caratterizzata anche dal fatto che quella fonda proprio sulla base dell'imprescindibilità della tradizione il passaggio dall'etica alla «politica», l'arte del fare buone leggi. L'illuminismo moderno, invece, ha in questo senso una posizione astratta e rivoluzionaria. ⁸⁸

Di nuovo riemerge l'aspra critica della modernità che accomuna il discepolo di Heidegger e il teorico del neoliberalismo.

Il richiamo a Burke difensore, contro l'eversione illuministica e rivoluzionaria, della tradizione storica e della sua peculiarità, comporta anche la critica dell'universalismo. Hayek ironizza pesantemente sul concetto di «diritto universale», che competerebbe a ogni uomo e quindi, a quanto pare, anche «all'eschimese e forse anche all'abominevole uomo delle nevi». ⁸⁹ In Germania, nel periodo tra le due guerre, l'«eschimese», l'«ottentotto» e il «papuano» erano stati contrapposti, all'«uomo occidentale», e ciò ad opera di autori tra loro anche assai diversi ma uniti, tuttavia, dall'enfasi relativa alla «storicità» tedesca o occidentale (cfr. *supra*, cap. 3, § 9). E, significativamente, assieme all'ironia sull'eschimese, si ripresenta in Hayek anche il pathos dell'«uomo occidentale». ⁹⁰ Per quanto riguarda Gadamer, l'insistenza sul valore della tradizione e dell'ethos propri di una comunità storicamente determinata va di pari passo, ovviamente, con la polemica contro l'«etica universale della responsabilità» cara ad Apel. Anche agli occhi del discepolo di Heidegger, la pretesa universalistica non può che apparire come espressione della *hybris* dell'illuminista e dell'intellettuale moderno. Il legame tra critica della modernità e critica dell'universalismo è un punto fermo anche della *Kulturkritik* che si sviluppa in Germania nel periodo tra le due guerre.

A ulteriore dimostrazione del legame che sussiste tra critica della modernità e tradizione liberale, può essere addotto anche l'esempio di un autore come Leo Strauss, grande ammiratore della tradizione liberale americana, e tuttavia costantemente impegnato a denunciare le rovinose «tre ondate della modernità», sfociata infine nel nazismo e nel comunismo e rispetto alla quale non resta che cercare scampo nella saggezza e nella virtù dell'antichità classica. ⁹¹

7. Antimodernismo radicale e inattualità: Nietzsche e Heidegger

Contro ogni arbitraria semplificazione, non va dunque mai perso di vista il fatto che il Novecento vede, in Germania e fuori di essa, il fiorire delle più svariate critiche della modernità. Ma la sottolineatura della complessità del quadro storico non deve significare l'abbandono all'ineffabilità e la rinuncia alle necessarie distinzioni, che bisogna saper far valere anche in questo caso. La denuncia della modernità politica non si ferma in Heidegger al socialismo e alla democrazia, ma investe in pieno anche la tradizione liberale cara a Hayek e, con modalità assai diverse, a Leo Strauss.

Su questo punto, si può constatare una innegabile continuità nell'evoluzione del filosofo tedesco. Il suo giovanile cattolicesimo è tutto all'insegna di un antimodernismo impegnato a mettere in stato di accusa il «nostro tempo», la «concezione moderna della vita», caratterizzata da superficialità, smania di novità, attaccamento all'effimero, e conseguenti minacce alla «salute del popolo nell'anima e nel corpo». C'è una denuncia del carattere rovinoso dello sradicamento dell'individuo moderno che, almeno in questa radicalità, non trova paragoni in alcuna delle critiche della modernità finora analizzate. Per di più, tale denuncia tiene a distinguersi sin dall'inizio dall'abbandono a una inerte nostalgia. Bisogna mirare in avanti, senza smarrire lo sguardo verso il passato (*rückwärtsblickend vorwärtsschauen*).⁹² È un testo che richiama in qualche modo alla memoria quel passo del discorso rettorale che, dopo aver indicato e celebrato nella grecità l'inizio della storia dell'Occidente, così prosegue: «L'inizio è ancora. Esso non giace dietro di noi come un passato ormai del tutto remoto, ma è ancora dinanzi a noi». ⁹³ A spiegare l'incontro col nazismo è questo saldarsi della denuncia – di un estremo radicalismo – della modernità sia scientifica che politica con l'attesa appassionata di un evento che rinnovi la grandezza dell'inizio. Sin dalle sue prime tappe, l'antimodernismo di Heidegger ha un'ambizione rivolta verso il futuro e, dunque, una tensione politica che può ben spiegare il successivo tentativo di dare un contributo al completo rivolgimento della Germania e dell'Europa.

Nel corso della prima guerra mondiale, il filosofo ritorna a polemizzare contro una «caratteristica essenziale del mondo moderno (...), la liberazione del soggetto dal legame col mondo circostante, il fissarsi

nella propria vita individuale». Ben diversamente si configurava la vita nel Medioevo: «Il senso del legame (*Gebundenheit*) non era qui illibertà, posizione subalterna, bensì orientamento unitario della vita spirituale». ⁹⁴ La libertà moderna è solo la perdita delle radici e del fondamento: è un tema che ritorna con forza negli anni successivi e che abbiamo già visto, ad esempio, nei *Contributi alla filosofia*.

La successiva evoluzione di Heidegger comporta la sussunzione, sotto la categoria della modernità, dello stesso cristianesimo, messo ora in stato di accusa come origine prima di quei movimenti (liberalismo, democrazia, socialismo), contro cui il filosofo continua a puntare il dito accusatore. L'ultima tappa dell'evoluzione di Heidegger consiste nella sussunzione sotto la modernità dello stesso Nietzsche e, infine, dopo il crollo del Terzo Reich, anche del nazismo nel suo complesso.

Alla luce del significato costantemente e ferreamente antidemocratico e antiliberalista dell'antimodernismo di Heidegger, il suo incontro col nazismo non può certo considerarsi un banale incidente di percorso. È da aggiungere, però, che tale incontro era destinato a incrinarsi già per le modalità stesse con cui si verificava, e cioè a causa del radicalismo estremo dell'antimodernismo del filosofo che, disdegnando le mezze misure, investiva nel suo atto di accusa millenni di storia e pretendeva di realizzare l'auspicata rigenerazione riallacciandosi direttamente ai presocratici. Nessun movimento politico era in grado di essere all'altezza di tale radicalismo che dunque rivela non pochi tratti utopici, e sia pure di un'utopia di segno chiaramente regressivo.

Da questo punto di vista, la storia della fortuna di Heidegger presenta non pochi tratti in comune con quella di Nietzsche. ⁹⁵ Quest'ultimo non lascia dubbi sul reale significato della sua collocazione politica: è una forma di «radicalismo aristocratico» (*aristokratischer Radikalismus*). ⁹⁶ Ma così estremo è tale radicalismo, che esso giunge a condannare anche Bismarck e il Secondo Reich in quanto eccessivamente inclini «alla mediocrità, alla democrazia e alle "idee moderne"». ⁹⁷ È questa sfasatura rispetto all'evoluzione politica reale, è questa «inattualità» programmatica a dare la sensazione dell'impolitico: la strada è così aperta per ogni tipo di «rilettura». Il filosofo insiste ripetutamente, anzi ossessivamente, sul fatto che non può esserci civiltà senza schiavitù, perché è solo quest'ultima a liberare la ristretta classe dominante dalla maledizione del lavoro e della divisione del lavoro, a garantire quell'*otium* che è la condizione

indispensabile per la produzione di cultura autentica, non macchiata dall'onta della considerazione utilitaria e banausica. Ebbene, basta interpretare il discorso sulla schiavitù come una semplice metafora, senza alcun rapporto con il dibattito politico concreto che si svolgeva a livello internazionale, e che era stato rinfocolato dalla Guerra di secessione e dalle conquiste coloniali; basta cioè negare anche a Nietzsche, come già a Heidegger, la piena facoltà di intendere e di volere in campo politico; basta sopprimere o rimuovere il riferimento alla schiavitù (la forma più rigida e più aspra di divisione del lavoro), ed ecco che il filosofo, che pure, in modo esplicito, ne afferma l'ineliminabilità, assurge miracolosamente a critico della divisione del lavoro in quanto tale, e della mutilazione intellettuale a essa connessa, a teorico, in ultima analisi, dell'emancipazione.

Oppure. Nietzsche dichiara di non voler avere nulla a che fare con l'individualismo moderno e con le sue implicazioni egualitarie, e di preferire a tutto ciò la «gerarchia» (*Rangordnung*), perché è solo quest'ultima a rendere possibile il pieno dispiegamento delle capacità individuali all'interno della ristretta classe dominante. Anche in questo caso, non è difficile, con opportuni tagli e silenzi, trasformare il filosofo in questione in un profeta dell'individualismo in quanto tale. E un'operazione analoga si può fare per la critica della religione e soprattutto del cristianesimo, nel quale viene individuata e denunciata l'origine prima della rivolta degli schiavi democratica e socialista; questa critica Nietzsche intende condurla sino in fondo, e tuttavia non sino al punto di mettere in pericolo l'efficacia consolatoria e oppiacea che la religione può e deve dispiegare sulla massa condannata alla schiavitù, non fino al punto di turbare la sonnolenta tranquillità di coloro che devono rendere possibile, col loro sacrificio, il dispiegarsi della civiltà. Anche questo tema può essere recepito in parte, ed è facile immaginare la parte o la piccola parte da trascinare per fare di Nietzsche una sorta di illuminista moderno. Infine, basta dimenticare il pathos della «vita della specie», della «grande economia dell'Intero», della Civiltà che esige il sacrificio di innumerevoli schiavi e la condanna della «compassione» come inutile e nociva, basta dimenticare tutto questo per trasformare definitivamente il filosofo in questione in un critico implacabile dei falsi universali e delle soffocanti totalità, in un demistificatore di ogni filosofia della storia, in ultima analisi, in un profeta del postmoderno. L'antimodernismo

all'insegna del «radicalismo aristocratico» si è trasformato, in un postmodernismo tollerante e persino liberale.

Qualcosa di analogo si è verificato con Heidegger. Sulla scia di Nietzsche, ha sviluppato quello che potremmo definire un antimodernismo radicale che non poteva non risultare sfasato rispetto all'evoluzione politica reale. Se Nietzsche non ha mai potuto realmente riconoscersi nel Secondo Reich, che risultava macchiato, sin dalla sua fondazione, dalla democrazia e dalla modernità, a causa del ricorso – demagogico – di Bismarck allo strumento dell'approvazione plebiscitaria dal basso, Heidegger ha potuto per qualche tempo riconoscersi in un movimento e in un regime che promettevano di rifondare totalmente la Germania e il mondo. Ha dovuto poi sperimentare l'impossibilità di farla veramente finita col moderno, ha dovuto prendere atto dell'influenza che la modernità ha continuato, nonostante tutto, a dispiegare anche sulla Germania nazista. Se a Nietzsche era parso troppo democratico e troppo moderno il principe Otto von Bismarck, a Heidegger appare inquinato di liberalismo e di modernità persino il discorso di Rosenberg, per non parlare del peso che «organizzazione», massificazione, industrializzazione e conseguente sradicamento ancora esercitavano in un regime che pure era nato all'insegna della promessa del ritorno al suolo e alle radici. Si spiega dunque la delusione del filosofo, ma tale delusione non giunge mai al punto di rottura con un movimento che, pur con tutti i suoi limiti, continuava tuttavia, sulla scia di Nietzsche, a condannare la modernità guardando non solo alle sue manifestazioni più recenti ma anche – se non negli atti di governo, necessariamente improntati a una politica di compromesso (il Concordato), almeno in una certa pubblicistica di regime – a partire già dalle sue scaturigini cristiane o veterotestamentarie.

E di nuovo, nell'analizzare la storia della fortuna di Heidegger, c'imbattiamo in una operazione che già conosciamo: la sfasatura rispetto all'evoluzione politica reale, la conclamata «inattualità» diventa sinonimo di atteggiamento impolitico. A questo punto è facile ridurre l'adesione al nazismo a un incidente di percorso ed espungere dalla critica della modernità l'ostilità radicale nei confronti del liberalismo, della democrazia e del socialismo. In tal modo, non solo la critica della modernità viene ridotta a critica del pensiero calcolante; ma si sorvola sul fatto che, per tutto un periodo, l'alternativa al pensiero



calcolante è stata ricercata nella volontà di potenza o nel «sacrificio» in una guerra che, a quanto pare, aveva come posta la «verità dell'Essere». Attraverso questa ulteriore svista o rimozione, la critica del pensiero calcolante può essere assimilata senza residui a critica della volontà di potenza e di dominio sulla natura e sull'uomo stesso, ed ecco allora che anche Heidegger può assurgere a profeta della postmodernità, una postmodernità letta all'insegna dell'ecologia e della tecnologia, del rifiuto della metafisica *reductio ad unum* e del rispetto della differenza nella realtà naturale e umana (e, naturalmente, si dimentica o si sorvola sul fatto che, durante il nazismo, talvolta con esplicito richiamo a Heidegger, la categoria di differenza o di peculiarità irriducibile è stata usata come sinonimo di «lotta» e, in ultima analisi, di antagonismo, come confutazione dell'ideale o del mito di un'umanità pacificata).

Con ciò non s'intende affatto negare l'eccedenza teoretica del pensiero di un autore, e di un grande autore, rispetto alle immediate prese di posizione politica che esprime nel corso della sua vita. È necessario, però, liberarsi di un pregiudizio dogmatico che forse è particolarmente radicato proprio in coloro che più sono impegnati a immergere Heidegger in un impossibile bagno di purezza. Per chiarire il problema metodologico qui in questione, può essere utile prendere le mosse dal clima culturale e politico che si afferma in Italia (ma analoghe considerazioni valgono forse anche per la Francia e altri paesi) dopo il 1945. Garin l'ha descritto in questi termini: si partiva dal presupposto

che la cultura che aveva accompagnato il fascismo non era fascista (...). Per postulato, il fascismo restava incultura; per postulato, la cultura era stata antifascismo, a parte il caso personale di questo o quel pensatore o artista (anch'egli, poi, fascista come uomo, non nelle sue dottrine, o poesia, o statue, o quadri).⁹⁸

Naturalmente, il presupposto era del tutto infondato, e, tuttavia, esso continua ancora ad agire in profondità. Ci limitiamo qui a un esempio che ci sembra illuminante: coloro che accusano Heidegger di compromissione col Terzo Reich – osserva un autorevole partecipante al dibattito in corso sul filosofo – non si rendono conto che il nazismo «non fu in nulla, mai, un movimento di pensiero (...). In effetti, tra pensare e uccidere bisogna optare». E, dato che «per uccidere bisogna innanzi tutto non pensare», è chiara la totale estraneità di un pensatore come Heidegger a un movimento il cui «potere di sterminio non è

altro che il rifiuto di pensare».⁹⁹ Il pensatore, il filosofo, l'intellettuale è per definizione estraneo al fascismo e al nazismo. L'ombra del sospetto viene allontanata da Heidegger confinando il suo rapporto col nazismo a un episodio della vita privata. Singolarmente, la dimensione privata, considerata del tutto allotria rispetto all'elaborazione teorica, viene dilatata fino al punto da assorbire in pieno la stessa sfera politico-sociale. Ma allora è chiara la tautologia su cui si fonda l'ermeneutica dell'innocenza: dato che cultura e fascismo sono termini contraddittori, un filosofo non può mai essere fascista.

Una variante diversa di questa ermeneutica impegnata a celebrare l'immacolata purezza del pensiero è quella che insiste sulla mancanza di un nesso «necessario» tra la filosofia di Heidegger e l'adesione del filosofo al nazismo. Infelice è questa formulazione del problema, per il fatto che fa totale astrazione dalla storia. È evidente che tra due realtà eterogenee come sono il pensiero da una parte e un concreto movimento politico-sociale dall'altra non ci può mai essere un rapporto di deduzione necessaria. Ma questa considerazione può essere fatta valere per un qualsiasi autore, e anche per l'ideologo più volgare, Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, i teorici del darwinismo sociale e della razza ecc. A voler essere rigorosi, neppure da *Mein Kampf* è possibile dedurre a priori la «soluzione finale» della questione ebraica: di mezzo tra l'elaborazione teorica e il funzionamento concreto delle camere a gas c'è tutta una serie di avvenimenti imprevedibili (il fallimento del progetto di deportazione di tutti gli ebrei nel Madagascar, e poi, la guerra, l'inclusione nel grande Reich, tramite le conquiste a Est, di un numero ancora maggiore di ebrei ecc.). E tuttavia le camere a gas non possono essere comprese senza il precedente processo di degenerazione ideologica (la distruzione del concetto universale di uomo) che culmina in *Mein Kampf* ma che ha alle spalle anche il contributo «teorico» di Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain, per non parlare dei teorici del darwinismo sociale e della lotta razziale. Bisogna allora chiedersi non se tra il pensiero di Heidegger e la sua adesione al nazismo ci sia un rapporto di deduzione necessaria, ma se, come crediamo di aver dimostrato, nel primo sono presenti temi e motivi che, in una determinata situazione storica, spingevano, e non casualmente, in direzione dell'adesione al nazismo, la quale, dunque, non è un fatto meramente privato, ma ha una sua precisa dimensione filosofica.

Certo, la teoria – e questo vale in modo particolare per i grandi intellettuali – continua ad avere una sua eccedenza che però non ha bisogno di essere dimostrata sulla base di uno stravolgimento del giudizio storiografico. Solo chi continua a essere attaccato al presupposto, ingenuo e dogmatico, già criticato da Garin, può sentire il bisogno di ribattezzare in senso antifascista o progressista le grandi figure della cultura conservatrice o reazionaria, che si tratti di Heidegger, di Schmitt, o, alle loro spalle, di Nietzsche.

8. Heidegger e il suo tempo

Abbiamo insistito sulla vanità di ogni tentativo di espunzione o rimozione della storia. C'è da notare però che tale espunzione o rimozione può manifestarsi anche in forme sensibilmente diverse da quelle finora analizzate. Può manifestarsi come zelo morale, in sé apprezzabile, ma che, sul piano storiografico, ha il torto di isolare la vicenda di Heidegger da quella di un'intera generazione di intellettuali, e di isolare altresì dal loro contesto internazionale fenomeni culturali complessi, quali l'«ideologia della guerra», l'eurocentrismo e lo sgomento per la minaccia rappresentata dai barbari, l'antigiudaismo e l'antisemitismo ecc. Se dovessimo scegliere una parola d'ordine sintetica, potremmo dire che qui si è tentato di storicizzare senza relativizzare e bagatellizzare.

Abbiamo allora preso le mosse da lontano, dal 1914. Un punto di partenza che può apparire singolare, ma che dovrebbe ormai risultare obbligato ora che è diventata in pratica *opinio recepta* la tesi che vede i due conflitti mondiali come due diverse tappe di una gigantesca e rinnovata Guerra dei trent'anni.¹⁰⁰ Partendo dunque dal 1914, si è analizzata quella che Thomas Mann definisce, come abbiamo visto, la *Kriegsideologie*, la giustificazione, la celebrazione, la trasfigurazione della guerra, che, negli anni del conflitto, in forme diverse e contrapposte, imperversa – si badi bene – in tutta l'Europa, ma che in Germania ha un impatto particolare, impregnando larga parte della cultura e della filosofia tedesca e continuando a far sentire i suoi effetti devastanti, anzi esacerbandosi e radicalizzandosi ulteriormente, ben al di là del consumarsi della disfatta militare del 1918.

La nostra domanda iniziale ha riguardato, dunque, non il rapporto di un singolo autore col Terzo Reich, e neppure col movimento e

partito nazionalsocialista, bensì il rapporto tra un'intera generazione di intellettuali e la *Kriegsideologie* che poi sfocia nel nazismo o di cui quest'ultimo riesce infine a rivendicare e ad assumere l'eredità. Abbiamo così proceduto, nella persuasione che la risposta alla seconda domanda è la condizione non solo per poter rispondere adeguatamente alla prima, ma già per poterla correttamente formulare. Di questa generazione di intellettuali che aderisce massicciamente alla *Kriegsideologie*, alcuni riescono a staccarsene, in momenti diversi e in modo più o meno faticoso e più o meno radicale, giungendo in casi rari o isolati a formulare una lucida critica dell'ideologia cui pure in precedenza era andata la loro adesione (è il caso di Thomas Mann). Altri, pur continuando a essere ispirati dalla *Kriegsideologie* ben oltre il 1918, non varcano comunque la soglia fatale dell'adesione al nazismo: è il caso di Jaspers. Non è il caso di Heidegger che non solo varca tale soglia ma continua a rimanere sostanzialmente legato, sino alla fine, alla Germania nazista, pur nell'ambito di un rapporto contraddittorio e di una incessante e tormentata reinterpretazione soggettiva di questo rapporto.

Note

Note al capitolo primo

1. W. Sombart, *Händler und Helden. Patriotische Gesinnungen*, München-Leipzig 1915, p. 3.
2. E.J. Leed, *No Man's Land. Combat and Identity in World War I*, Cambridge 1979; trad. it. *Terra di nessuno, esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, Bologna 1985, p. 63.
3. M. Weber, *Deutschlands weltpolitische Lage* (27 ottobre 1916), in Id., *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, a cura di W.J. Mommsen in collaborazione con G. Hübinger, Studienausgabe, Tübingen 1988, pp. 341 sg.
4. M. Weber, *An der Schwelle des dritten Kriegsjahres* (1 agosto 1916), in Id., *Zur Politik im Weltkrieg* cit., p. 334.
5. Riportato in Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1926, pp. 527, 530, e 536.
6. *Ibid.*, p. 529.
7. *Ibid.*, p. 526.
8. Riportato in H. Hafkesbrink, *Unknown Germany. An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries*, New Haven 1948, p. 37; cfr. anche Leed, *No Man's Land* cit.; trad. it. cit., p. 63.
9. La lettera è ora riportata in E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, a cura di Th. Nenon e H.R. Sepp, Den Haag 1987 (*Husserliana*, vol. 25), p. 293.
10. G.L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari 1990, p. 73.
11. Cfr. A.J.P. Taylor, *English History 1914-1915*, Oxford 1965; trad. it. *Storia dell'Inghilterra contemporanea*, Roma-Bari, 1975, vol. 1, pp. 95-97.
12. Riportato in Leed, *No Man's Land* cit.; trad. it. cit., p. 65.
13. Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 529.
14. Marianne Weber, *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin* (1900), ora in H. Lindau e Marianne Weber, *Schriften zu J.G. Fichtes Sozialphilosophie*, a cura di H.M. Baumgartner e W.G. Jacobs, Hildesheim-Zürich-New York 1987, pp. 100, 113, 115 e 96.
15. *Ibid.*, p. 106, nota 2.
16. Th. Mann, *Kultur und Sozialismus* (1928), in Id., *Essays*, vol. 2 (a cura di H. Kurzke), Frankfurt a.M. 1986, p. 96.

17. *Ibid.*, pp. 99-101.
18. M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* (1915), in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 4, *Politisch-pädagogische Schriften*, a cura di M.S. Frings, Bern-München 1982, pp. 249 sg.
19. In proposito cfr. D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano 1987, pp. 39 sgg.
20. Mann, *Kultur und Sozialismus* cit., pp. 98-100.
21. B. Croce, *Materialismo storico ed. economia marxistica* (prefazione alla 3^a ed., 1917), Bari 1973, pp. XII-XIV.
22. B. Croce, *Il partito come giudizio e come pregiudizio* (1912) e *Fede e programmi* (1911), in Id., *Cultura e vita morale* (1914), Bari 1926 (2^a ed. raddoppiata), pp. 196 e 163.
23. B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari 1950 (3^a ed.), p. 22.
24. J. Plenge, *1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes*, Berlin 1916; cfr. Losurdo, *La catastrofe della Germania* cit., pp. 74-78 e 105-08.
25. B. Croce, *I socialisti e la patria* (1916), in Id., *L'Italia dal 1914 al 1918* cit., p. 151.
26. B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1927), Bari 1967, pp. 261, 263 e 268-71.
27. A. Gramsci, *L'idea territoriale* (1916), in Id., *Cronache torinesi (1913-1917)*, a cura di S. Caprioglio, Torino 1980, p. 608.
28. *Ibid.*
29. G. Gentile, *La filosofia della guerra* (1914), in Id., *Guerra e fede* (3^a ed.), a cura di H.A. Cavallera (*Opere*, vol. 43), Firenze 1989, pp. 7 e 13.
30. Riportato in Marianne Weber, *Max Weber* cit., pp. 527 e 530.
31. *Ibid.*, p. 531.
32. *Ibid.*, p. 534.
33. *Ibid.*, pp. 535 sg.
34. E. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal* (1917), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* cit., p. 269.
35. G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, München-Leipzig 1917, p. 20.
36. Scheler, *Der Genius des Krieges* cit., pp. 82 sg.
37. *Ibid.*, p. 79.
38. S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915); trad. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in Id., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, vol. 8, Torino 1976, pp. 137-39.
39. *Ibid.*, pp. 147 sg.
40. L. Wittgenstein, *Diari segreti*, a cura di F. Funtò, Roma-Bari 1987, pp. 111 e 118.
41. *Ibid.*, p. 109.
42. *Ibid.*, p. 58.
43. *Ibid.*, pp. 112 sg.
44. *Ibid.*, p. 114.
45. Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), a cura di H. Helbling, Frankfurt a.M. 1988, pp. 452 sg.
46. *Ibid.*, p. 450.
47. *Ibid.*, pp. 415-19. Come nota lo stesso Thomas Mann, in queste medesime pagine, il tema della «simpatia verso la morte», è un «tema costitutivo» della *Montagna incantata* che vedrà

- peraltro il suo compimento e la sua pubblicazione solo dopo la fine della guerra (cfr. *Der Zauberberg*, in Id., *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt a.M. 1960, vol. 3, p. 906. Cfr. anche Id., *Palestrina* (1917), in *Essays* cit., vol. 3, pp. 56-58.
48. Freud, *Zeitgemässes* cit.; trad. it. cit., p. 138.
 49. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal* cit., p. 269.
 50. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* cit., p. 20.
 51. *Weitere Unterhaltungen Clemenceaus mit J. Martet*, Berlin 1930, pp. 54 sgg. (riportato in K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart 1986, p. 141, nota 13).
 52. Lettera alla sorella Hermine del 12 aprile 1917 riportata in M. Nedo e M. Ranchetti (a cura di), *Wittgenstein. Sein Leben in Bildern und Texten*, Frankfurt a.M. 1983, p. 135; su questa lettera ha richiamato l'attenzione I. Valent, *Invito al pensiero di Ludwig Wittgenstein*, Milano 1989, pp. 17 sg.
 53. È la definizione che compare a conclusione della *Theorie des Romans*, pubblicata dapprima, nel 1916, in rivista, e poi, nel 1920, sotto forma di libro. Riandando con la memoria al libro e all'epoca, Lukács osserverà poi: «L'epoca della compiuta peccaminosità di Fichte significa che l'Europa da quel consolidamento apparente in cui gli uomini sono vissuti fino al 1914, è precipitata dove si trova»; cfr. Id., *Gelebtes Denken* (1980); trad. it. a cura di A. Scarponi, *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo*. Intervista di István Eörsi, Roma 1983, p. 59.
 54. Cfr. Lukács, *Gelebtes Denken* cit.; trad. it. cit., p. 54.
 55. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), Tübingen 1927, p. 548; trad. it. (modificata) in Id., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, Torino 1976, pp. 597 sg. Il testo, contenuto nelle «Osservazioni intermedie», è del 1916: cfr. E. Baumgarten (a cura di), *Max Weber. Werk und Person. Dokumente*, Tübingen 1968, pp. 473 e 668.
 56. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* cit., p. 548; trad. it. cit., p. 597.
 57. E. Jünger, *Feuer und Blut* (1925), in Id., *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1978 sgg., vol. 1, p. 444.
 58. E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, p. 36.
 59. *Ibid.*, p. 54.
 60. *Ibid.*, p. 85.
 61. La sfida alla morte è l'«autentico battesimo virile»: cfr. E. Jünger, *Kriegsausbruch 1914* (1934), in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, p. 544.
 62. La «comunità di popolo» va di pari passo con la «disponibilità al sacrificio» cfr. H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg 1935, p. 301; sulla figura di questo autorevole ideologo del nazismo, cfr. Löwith, *Mein Leben* cit., pp. 51, 85 sg. e 142, nota 18, ed E. Nolte, *Philosophie und Nationalsozialismus*, in A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, pp. 338-56.
 63. Jünger, *Feuer und Blut* cit., p. 452.
 64. L'espressione è di Friedrich Georg Jünger (fratello di Ernst): cfr. *Der Aufmarsch des Nationalismus*, Leipzig (1926), p. 21 (riportato in K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1968, p. 57).
 65. Così Robert Ley (capo del sindacato di regime), riportato in L. Poliakov e J. Wulf, *Das Dritte Reich und seine Denker* (1959), München 1978, p. 17.
 66. *Ibid.*
 67. *Ibid.*, p. 121.
 68. W. Sombart, *Deutscher Sozialismus*, Berlin 1934, pp. 237 sg.; trad. it. *Il socialismo tedesco*, Padova 1981, pp. 281 sg.

69. J. Goebbels, *Wesen und Gestalt des Nationalsozialismus*, Berlin 1934, pp. 14 e 21.
70. Sombart, *Deutscher Sozialismus* cit., p. 51; trad. it. cit., pp. 72 sg.
71. Cfr. Mosse, *Le guerre mondiali* cit., p. 202.
72. E. Krieck, *Die deutsche Staatsidee* (1916). Prefazione alla 2^a ed., Leipzig 1934, pp. 1 e 3.
73. E. Jünger, *Der Arbeiter* (1932), Stuttgart 1982 (Bibliothek der Moderne), pp. 19 e 26 sg.
74. A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931, p. 65.
75. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., p. 456.
76. *Ibid.*, pp. 455 sg. e 484.
77. *Ibid.*, pp. 94 sgg.
78. Th. Mann, *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft* (1930), in Id., *Essays* cit., vol. 2, p. 115.
79. Jünger, *Der Arbeiter* cit., pp. 55 e 57, nota.
80. C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1943-44), in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin 1985 (3^a ed.), pp. 421 e 419.
81. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 19.
82. O. Spengler, *Jahre der Entscheidung*, München 1933, pp. 11 sg.
83. Jünger, *Der Arbeiter* cit., pp. 58 sg.
84. *Ibid.*, p. 266.
85. *Ibid.*, p. 160.
86. O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1933), München 1971, pp. 24 e 40.
87. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 27.
88. *Ibid.*, p. 26; anche per lo Schmitt del 1934, il crollo della Germania nella prima guerra mondiale e l'avvento della Repubblica di Weimar coincide con la sconfitta del «soldato» ad opera del «borghese» (*Bürger*) imbevuto delle idee del nemico e quindi, almeno oggettivamente, traditore: cfr. C. Schmitt, *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hamburg 1934 (in particolare, p. 42).
89. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1923), München 1980, pp. 684 e 153 sg.
90. O. Spengler, *Urfragen. Fragmente aus dem Nachlaß*, a cura di A.M. Koktanek e M. Schröter, München 1965, pp. 346-48.
91. M. Weber, *Die Wissenschaft als Beruf*, in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, Tübingen 1985 (6^a ed.), p. 604; trad. it. *Il lavoro intellettuale come professione*, con introduzione di D. Cantimori, Torino 1966, pp. 31 sg.
92. Weber, *Deutschlands weltpolitische Lage* cit., p. 342.
93. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., p. 44.
94. Th. Mann, *Gedanken im Kriege* (1914), in Id., *Essays* cit., vol. 2, p. 28.
95. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., pp. 12 sg.
96. Sombart, *Deutscher Sozialismus* cit., p. 76; trad. it. cit., p. 103.
97. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* cit., p. 51.
98. Weber, *An der Schwelle des dritten Kriegsjahres* cit., p. 338.

99. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 25.
100. F. Böhm, *Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig 1939, pp. 97 sg.
101. Sombart, *Deutscher Sozialismus* cit., p. 237; trad. it. cit. (modificata), p. 282.
102. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., pp. 684 e 154.
103. Krieck, *Die deutsche Staatsidee* cit. p. 3.
104. Cfr. il testo riportato in G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, pp. 225-28.

Note al capitolo secondo

1. K. Jaspers, *Philosophie* (1932), Berlin-Heidelberg 1948, p. 222; trad. it. *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Torino 1978, p. 382.
2. *Ibid.*, p. 413; trad. it. cit., p. 609.
3. *Ibid.*, p. 272; trad. it. cit., p. 442.
4. K. Jaspers, *Lebensbeschreibung* (è uno schizzo autobiografico preparato nel 1946 per le autorità militari di occupazione), in K. Jaspers e K. H. Bauer, *Briefwechsel 1945-1968*, a cura di R. De Rosa, Berlin-Heidelberg-New York 1983, p. 1.
5. Jaspers, *Philosophie* cit., p. 210; trad. it. cit., p. 366.
6. *Ibid.*, p. 482; trad. it. cit., p. 694.
7. K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Berlin 1947, p. 22; trad. it. (lievemente modificata), a cura di N. De Domenico, Roma 1982, p. 51.
8. *Ibid.*, pp. 34 sg.; trad. it. cit., pp. 67 sg.
9. *Ibid.*, p. 73; trad. it. cit., p. 112.
10. *Ibid.*, pp. 81 sg.; trad. it. cit., pp. 121 sg.
11. *Ibid.*, p. 22; trad. it. cit., p. 52.
12. *Ibid.*, pp. 70 sg.; trad. it. cit., p. 110.
13. Jaspers, *Philosophie* cit., p. 632; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 880.
14. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., p. 71; trad. it. cit., p. 110.
15. *Ibid.*, p. 96; trad. it. cit., p. 138.
16. *Ibid.*, p. 96; trad. it. cit., pp. 137 sg.
17. Jaspers, *Philosophie* cit., p. 272; trad. it. cit., p. 442.
18. Riportato in H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M.-New York 1988, p. 113.
19. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919), München-Zürich 1985, p. 257; Id., *Philosophie* cit., p. 614; trad. it. cit., p. 858.
20. Jaspers, *Philosophie* cit., p. 614; trad. it. cit., p. 858.
21. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* cit., pp. 257 sg.
22. Cfr. l'articolo che pubblica il giornale nazista «Der Alemanne» del 7 maggio 1933 per celebrare come «un avvenimento storico di grande portata», la soppressione del divieto dei duelli a Friburgo, e per salutare il discorso con cui Heidegger, nella sua qualità di

- rettore dell'università, avrebbe sottolineato i «valori morali» insiti nell'istituzione, per l'appunto, del duello: cfr. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 28 sg.
23. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* cit., p. 120.
24. *Ibid.*, p. 414. A conforto di questa sua tesi, Jaspers rinvia persino al capitolo della *Fenomenologia dello spirito* sulla dialettica del servo e del padrone (il padrone è colui che è riuscito a dominare la paura della morte). In effetti, già ai tempi di Hegel, gli studenti teutomani si erano richiamati a questo passaggio per giustificare e celebrare il duello; ma si tratta di un'interpretazione respinta con forza già dall'*Enciclopedia*, e comunque, contro la piaga dei duelli, e l'ideologia che l'accompagnava, era fortemente impegnato non solo il maestro, ma la scuola hegeliana nel suo complesso: cfr. D. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Köln 1989, cap. 7, § 2.
25. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* cit., p. XII (prefazione alla 4^a ed., Basel 1954).
26. Jaspers, *Philosophie* cit., p. 491; trad. it. cit., pp. 705 sg.
27. K. Jaspers, *Max Weber. Politiker-Forscher-Philosoph* (1932), in Id., *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*, a cura di H. Saner, München 1968, p. 478; ma è da tener presente che il titolo originale del saggio suonava diversamente (cfr. *infra* la nota 34).
28. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* cit., p. 229.
29. Jaspers, *Philosophie* cit., p. VI; trad. it. cit., p. 62.
30. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* cit., p. 322.
31. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., p. 68; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 107.
32. *Ibid.*, pp. 100 e 88; trad. it. cit. (modificata), pp. 142 e 129.
33. Cfr. E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Frankfurt a.M. 1987, p. 416.
34. K. Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg i.O. 1932, Verlag Gerhard Stalling, «Schriften an die Nation». Per le critiche di H. Arendt, cfr. la lettera del 1° gennaio 1933, in H. Arendt e K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, München-Zürich 1985, p. 52. È vero che Jaspers dichiara che il sottotitolo è un «compromesso» con la casa editrice, ma solo nel senso che avrebbe voluto farne del tutto a meno, non nel senso che nutriva dubbi sul suo significato (cfr. la lettera del 3 gennaio 1933, *ibid.* pp. 53 sg.); del resto, il pathos dell'«essenza tedesca» percorre in modo esplicito l'intero testo: cfr. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* (si noti il mutamento nel frattempo intervenuto nel titolo) cit., in particolare p. 478.
35. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* cit., pp. 437 sg.
36. *Ibid.*, pp. 435 e 444; per le dichiarazioni di Weber relative alla *Novemberrevolution* e a Danzica, cfr. Marianne Weber, *Max Weber* cit., pp. 645 e 643.
37. Cfr. la lettera dell'8 dicembre 1932, in M. Heidegger e K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, Frankfurt a.M. e München-Zürich 1990, p. 148.
38. Arendt e Jaspers, *Briefwechsel* cit., pp. 52-54. Sull'auspicio, in Weber, del ritorno della Germania all'«antico splendore», cfr. Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 685.
39. Jaspers, *Lebensbeschreibung* cit., p. 4.
40. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* cit., p. 475.

41. Jaspers, *Lebensbeschreibung* cit., p. 5 e Id., *Philosophische Autobiographie* (nuova ed. ampliata), München-Zürich 1984, p. 76.
42. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* cit., p. 479.
43. Arendt e Jaspers, *Briefwechsel* cit., pp. 52 e 54.
44. Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 192.
45. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1934, n. 3, pp. 188 e 191, nota 4; trad. it. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato*, in Id., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino 1969, pp. 34 e 38, nota 2. Per quanto riguarda il passo del discorso rettorale citato da Marcuse, cfr. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933), Frankfurt a.M. 1983, p. 14.
46. Cfr. la corrispondenza riportata in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 110-12.
47. Cfr. la lettera di Jaspers del 23 agosto 1933, in Heidegger e Jaspers, *Briefwechsel* cit., pp. 155-57.
48. Cfr. la lettera del 3 aprile 1933, in Heidegger e Jaspers, *Briefwechsel* cit., pp. 151 sg. (in questo momento, pur dissentendo dal suo programma di politica culturale, Heidegger riconosce a Krieck «qualche impulso autentico» sul piano almeno delle intenzioni e della disposizione d'animo: cfr. la lettera del 30 marzo 1933 a E. Blochmann, in M. Heidegger e E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J.W. Störck, Marbach a.N. 1990, pp. 60 sg.). Sui rapporti di Schädewaldt col regime nazista, cfr. L. Canfora, *Ideologie del classicismo*, Torino 1980, pp. 135 sg.
49. K. Jaspers, *Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung*, ora in «Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers Gesellschaft», II (1989), pp. 5-27.
50. *Ibid.*, p. 22.
51. Cfr. la nota 4 del curatore H. Saner alla lettera di Jaspers già citata, in Heidegger e Jaspers, *Briefwechsel* cit., pp. 259 sg.
52. Cfr. la lettera del 22 marzo 1933, in Heidegger e Blochmann, *Briefwechsel* cit., p. 59.
53. Il padre avrebbe esclamato: «Figlio mio, abbiamo perso la patria»: cfr. la lettera a Heidegger del 10 luglio 1949, in Heidegger e Jaspers, *Briefwechsel* cit., p. 176.
54. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (1935), Bremen 1947, p. 79.
55. *Ibid.*, p. 44.
56. *Ibid.*, p. 70.
57. *Ibid.*, pp. 56 e 45.
58. *Ibid.*, pp. 66 sg.
59. *Ibid.*, p. 67; il corsivo è di Jaspers.
60. M. Weber, *Politik als Beruf* (1919), in Id., *Gesammelte politische Schriften*, a cura di J. Winckelmann, Tübingen 1971, pp. 550 sg.; trad. it. in Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* cit., p. 108.
61. Cfr. la lettera del 13 novembre 1918 riportata in Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 615.
62. Jaspers, *Vernunft und Existenz* cit., pp. 67 sg.
63. Per quanto riguarda la denuncia del fascismo, cfr. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., pp. 79 e 94; trad. it. cit., pp. 119 e 135 (per la *Postilla*, *ibid.*, cfr. p. 242).
64. Riportato in Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 218.
65. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 15.
66. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 149.

67. Riportato in Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 245.
68. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (1934-35), in Id., *Gesamtausgabe* (d'ora in poi citato con GA e l'indicazione del volume), Frankfurt a.M., in corso di pubblicazione, vol. 39, 1980, pp. 72 sg.
69. Riportato in Ott, *Martin Heidegger* cit., pp. 151 sg.
70. Cfr. la testimonianza di Jaspers, in *Philosophische Autobiographie* cit., p. 101.
71. Riportato in Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 151.
72. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 14.
73. Riportato in Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 229.
74. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 15.
75. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., pp. 173 e 210.
76. *Ibid.*, pp. 283 sg.
77. *Ibid.*, pp. 174 sg.
78. *Ibid.*, p. 143.
79. *Ibid.*, pp. 185 sg.
80. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 149.
81. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-30), in GA, voll. 29-30, pp. 245, 247 e 255.
82. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 10.
83. M. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken* (1937), in GA, vol. 44, pp. 33 sg. e *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (1936-37), in GA, vol. 43, p. 259; per quanto riguarda Nietzsche, cfr. *Also sprach Zarathustra. Zarathustras Vorrede*, 5.
84. M. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (1940), in GA, vol. 48, pp. 13 e 15.
85. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., p. 248.
86. Sombart, *Deutscher Sozialismus* cit., pp. 76 sg. e 83; trad. it., pp. 103 sg. e 114.
87. Böhm, *Anti-Cartesianismus* cit., p. 108.
88. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 14.
89. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 181.
90. *Ibid.*, p. 150.
91. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 13.
92. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 149 sg.
93. *Ibid.*
94. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 16.
95. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 48.
96. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 221.
97. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), in GA, vol. 65, p. 54.
98. M. Heidegger, *Parmenides* (1942-43), in GA, vol. 54, pp. 76 sg.
99. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 150.
100. *Ibid.*, p. 181.

101. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., pp. 258 e 261.
102. La categoria di «*intelligenzia socialmente indipendente*» (*sozialfreischwebende Intelligenz*) deve la sua celebrità soprattutto a Mannheim, anche se quest'ultimo dichiara di averla desunta da Alfred Weber: cfr. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Frankfurt a.M. 1952 (3^a ed.), p. 135 (si tratta di una traduzione dall'edizione inglese, ampliata, del 1937, e che però nella sua parte centrale è più cospicua; quella comunque qui presa in considerazione riproduce l'edizione originale del 1929; cfr. la trad. it., condotta sull'edizione inglese del 1953, *Ideologia e Utopia*, Bologna 1965, p. 155). Non sembra abbia finora suscitato la dovuta attenzione il rapporto Heidegger-Mannheim. Eppure, il sociologo fa spesso riferimento all'opera del filosofo, di cui sottolinea l'importanza, (come esponente di primo piano, assieme a Scheler, della «scuola fenomenologica» e di quella «opposizione all'intellettualismo moderno» che è alle spalle della sociologia della conoscenza: cfr. *Ideologie und Utopie* cit., p. 155, nota; trad. it. cit., p. 178, nota) e che cita persino con riferimento ai corsi di lezione (cfr. K. Mannheim, *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, a cura di K. H. Wolff, Berlin-Neuwied 1964, pp. 623, 388, nota e *passim*). L'influenza di Heidegger sull'opera principale di Mannheim si può desumere anche da una certa terminologia come l'uso dell'aggettivo «ontico» (*ontisch*) (cfr. *Ideologie und Utopie* cit., p. 80) che poi viene lasciato cadere, in ogni caso nell'edizione inglese del 1953 su cui è condotta la trad. it. citata. Ancora più interessante è il fatto che, nell'ambito del dibattito che si apre sulla sociologia del sapere, la visione heideggeriana dell'uomo come essere-nel-mondo viene spesso citata a riprova dell'inevitabile condizionamento ontologico del sapere e quindi, almeno oggettivamente accostata alla tesi centrale di *Ideologie und Utopie* (cfr. K. Mannheim, *Der Streit um die Wissenssoziologie*, a cura di V. Meja e N. Stehr, Frankfurt a.M. 1982, *passim*). Ma in realtà, come apparirà più chiaramente dal nostro successivo paragrafo, i due autori in questione sono separati da un abisso, non solo per quanto riguarda il ruolo attribuito agli intellettuali, ma già per quanto riguarda il rapporto scienza-visione del mondo.
103. Cfr. Löwith, *Mein Leben* cit., p. 87.
104. Così Wilhelm Stapel, riportato in Poliakov e Wulf, *Das Dritte Reich* cit., p. 66; nonostante il suo hitlerismo, Stapel non era tuttavia considerato sufficientemente ortodosso da Rosenberg: cfr. *ibid.*, p. 64.
105. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 15.
106. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 180 sg.
107. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 15 sg.
108. Da ultimo A. Dal Lago (*La politica del filosofo. Heidegger e noi*, in A. Dal Lago e P. A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano 1989, pp. 62-103; cfr. in particolare pp. 84 e 99) che, a proposito del discorso sull'«Autoaffermazione dell'università tedesca» afferma ripetutamente che Platone è «l'ombra filosofica che incombe sul testo di Heidegger», anzi è l'«autore che probabilmente Heidegger ha avuto di fronte a sé nella redazione dell'intero testo».
109. M. Heidegger, *Das Rektorat 1933-34. Tatsachen und Gedanken* (1945), pubblicato in appendice a Id., *Die Selbstbehauptung* cit., p. 27.
110. L'autore della recensione è Hugo Marx (Zürich): cfr. «*Zeitschrift für Sozialforschung*», 1934, n. 3, pp. 137-42; il testo di Ernst Krieck ha per titolo: *Die Erneuerung der deutschen Universität*.
111. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), in GA, voll. 56-57, p. 7.
112. Weber, *Die Wissenschaft als Beruf* cit., p. 604; trad. it. cit., pp. 31 sg.

113. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»* (1919-21), in *GA*, vol. 9, pp. 41 sg.; trad. it. in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, pp. 468 sg.
114. Oltre che nella recensione a Jaspers, Weber è esplicitamente citato in M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928), in *GA*, vol. 26, p. 64 e Nietzsche: *Der europäische Nihilismus* cit., p. 18. Assieme a quella relativa alla «avalutatività», Heidegger respinge anche la tesi weberiana dello «smagamento» (*Entzauberung*) come presupposto dello sviluppo tecnico-industriale dell'Occidente (cfr. *supra*, cap. 5, § 3).
115. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., p. 127.
116. *Ibid.*, p. 113.
117. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 195.
118. Riportato in V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1989, p. 283.
119. M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), in *GA*, vol. 31, p. 273. Cfr. anche Id., *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 53.
120. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., pp. 26-28.
121. *Ibid.*, p. 28.
122. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), in *GA*, vol. 40, p. 208.
123. Così, ad esempio, Hermann Glockner e Karl Larenz che, subito dopo la *Machtergreifung*, decidono di ribattezzare la rivista «Logos», da loro diretta, in «Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie» proprio per sottolineare il legame con la «visione del mondo tedesca»: cfr. l'introduzione dei due direttori e l'articolo *Deutsche Philosophie* di H. Glockner nella rivista citata, I (1935), pp. 2 e 4.
124. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., pp. 40 sg.; all'America viene assimilata l'Urss che, dal punto di vista «metafisico», non rappresenta nulla di diverso (*ibid.*). Anzi, «il bolscevismo è solo una varietà dell'americanismo»: *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (1942), in *GA*, vol. 53, p. 86. Si tratta di stereotipi culturali e politici largamente presenti anche nell'Italia fascista: cfr. M. Nacci, *L'antiamericanismo in Italia negli anni trenta*, Torino 1989.
125. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* cit., p. 86.
126. Heidegger, *Grundbegriffe* (1941), in *GA*, vol. 51, pp. 14 e 84.
127. *Ibid.*, p. 14.
128. *Ibid.*, pp. 84 e 92.
129. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., pp. 212 sg.
130. Cfr. Mannheim, *Ideologie und Utopie* cit., p. 71; trad. it. cit., p. 79.
131. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., p. 127.
132. Cfr. in particolare Heidegger, *Parmenides* cit., pp. 72 sg.
133. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 212.
134. J. Habermas, *Heidegger - Werk und Weltanschauung, Vorwort a Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus* cit., pp. 17 sg.; trad. it. *Il filosofo e il nazista*, in «Micromega», 1988, n. 3, pp. 102 sg.
135. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., pp. 255 sg.
136. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., pp. 188 sg.; cfr. anche Id., *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst* cit., p. 191.
137. M. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., p. 200.
138. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., pp. 56, 168, 13 e 15.

139. M. Heidegger, *Heraklit* (1943 e 1944), in *GA*, vol. 55, p. 209; cfr. anche Id., *Parmenides* cit., pp. 76 sg.
140. Habermas, *Heidegger* cit., p. 17; trad. it. cit., p. 102.
141. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 74, in *GA*, vol. 2, p. 508; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976, p. 461. (La traduzione è stata lievemente modificata).
142. *Ibid.*, § 74, p. 509; trad. it. cit., p. 462.
143. *Ibid.*, § 75, p. 517; trad. it. cit., p. 468.
144. *Ibid.*, § 34, p. 222; trad. it. cit., p. 211.
145. *Ibid.*, § 74, p. 508; trad. it. cit., pp. 460 sg. Su questo tema cfr. anche D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt a.M. 1990, pp. 542-54.
146. Cfr. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel* cit., pp. 65-82.
147. O. Spengler, *Preußentum und Sozialismus*, München 1921, p. 31. Persino in un noto gerarca nazista, qual è Robert Ley, possiamo leggere: «Il Nazionalsocialismo può reclamare per sé il merito di aver sviluppato l'individualità al massimo grado, ma in favore e non contro la comunità». A riportare, con favore, questa dichiarazione, è Sombart il quale nota a sua volta che si tratta di una presa di posizione nel Terzo Reich tutt'altro che isolata. Cfr. Sombart, *Deutscher Sozialismus* cit., pp. 49 sg.; trad. it. cit., pp. 70 sg.
148. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 60, p. 395; trad. it. cit., p. 361.
149. *Ibid.*, § 51, p. 338; trad. it. cit., p. 310.
150. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 73.
151. *Ibid.*, pp. 72 sg.
152. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 40, pp. 250 e 253; trad. it. (modificata), pp. 236 e 238.
153. *Ibid.*, § 74, p. 508; trad. it. cit., p. 461.
154. *Ibid.*, § 27, p. 170; trad. it. cit. (modificata), pp. 164 sg.
155. Su tale linea di continuità ha già richiamato l'attenzione O. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, in Gethmann-Siefert e Pöggeler (a cura di), *Heidegger und die praktische Philosophie* cit., p. 42.
156. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Zarathustras Vorrede, 5* (utilizziamo qui, con qualche modifica, la trad. it. di A.M. Carpi, *Così parlò Zarathustra*, Roma 1980).
157. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., p. 255 (corsivo nostro).
158. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 12 (corsivo nostro).
159. Heidegger, *Grundbegriffe* cit., p. 14 (corsivo nostro).
160. Habermas, *Heidegger* cit., p. 16; trad. it. cit., p. 101.
161. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 27, p. 172; trad. it. cit., p. 166.
162. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 73.
163. Heidegger, *Sein und Zeit* cit. § 53 e § 68, pp. 353 e 456; trad. it. cit. (lievemente modificata), pp. 323 e 413.
164. M. Heidegger, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik»* (1943), in *GA*, vol. 9, pp. 305 e 307; trad. it., *Poscritto a «Che cos'è la metafisica?»*, in *Segnavia* cit., pp. 259 e 262.
165. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 73.
166. Lettera del 21 dicembre 1929, in *Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust-Marianne Weber*, a cura di W. Th. Cleve, Heidelberg 1951, p. 199.

167. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 52, p. 342; trad. it. cit., p. 313.
168. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg* cit., p. 83. È interessante notare che, al di fuori della Germania, il tema della morte, in cui soltanto «si adempie la nostra vita», è presente anche nella «filosofia della guerra» cara a Gentile e nella sua celebrazione della guerra come «atto assoluto»: cfr. Gentile, *La filosofia della guerra* cit., p. 14.
169. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), in GA, vol. 61, pp. 108 sg.; su questo corso, e in relazione al tema qui esaminato, ha già richiamato l'attenzione W. Franzen, *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere*, in Gethmann-Siefert e Pöggeler (a cura di), *Heidegger und die praktische Philosophie* cit., p. 91, nota 15.
170. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 10.
171. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., pp. 177-79 e 341.
172. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* cit., pp. 108 sg.
173. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., §§ 51, 60 e 50, pp. 337, 398 e 335; trad. it. cit., pp. 309, 364 e 307.
174. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 281.
175. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* cit., p. 109.
176. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 35.
177. Heidegger, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»* cit., pp. 309-11; trad. it. cit., pp. 263-65.
178. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 281.
179. Heidegger, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»* cit., p. 308; trad. it. cit., p. 262.
180. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 73.
181. Heidegger, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»* cit., p. 308; trad. it. cit., p. 262.
182. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 47-49.
183. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 74, p. 509; trad. it. cit., p. 462.

Note al capitolo terzo

1. Sombart, *Händler und Helden* cit., p. 18.
2. E. Troeltsch, *Über einige Eigentümlichkeiten der angelsächsischen Zivilisation* (1916), in Id., *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1925 (ristampa Aalen 1966), p. 115.
3. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938); trad. it. in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano 1986, p. 81.
4. A. Moeller van der Bruck, *Das dritte Reich*, Berlin 1923, p. 87. Per quanto riguarda Georg Quabbe, cfr. A. Möhler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt 1989, p. 112.
5. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936), München 1965, pp. 274-81.
6. K. Mannheim, *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland* (1927), in Id., *Wissensoziologie* cit., pp. 408-508 (in particolare, p. 466).
7. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., pp. 8 e 85 e Id., *Der Untergang des Abendlandes* cit., p. 1063.

8. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., p. 28.
9. *Ibid.*, pp. 32 e 613.
10. Sombart, *Händler und Helden* cit., p. 141.
11. Sombart, *Der proletarische Sozialismus («Marxismus»)*, Jena 1924, vol. 1, p. 252.
12. Jünger, *Der Arbeiter* cit., pp. 14 e 22 sg. Nel 1951, Jünger citerà esplicitamente Burke (cfr. *Der Waldgang*, in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, p. 297), ma l'influenza, mediata o diretta, dell'autore inglese si fa sentire soprattutto nel periodo tra le due guerre.
13. J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), in *Oeuvres complètes*, Lyon 1884, vol. 1, p. 74; trad. it. (lievemente modificata), *Considerazioni sulla Francia*, a cura di M. Boffa, Roma 1985, p. 47.
14. Mannheim, *Das konservative Denken* cit., p. 467.
15. G. Anders, *Nihilismus und Existenz* (1946), in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 267.
16. Su ciò, e sulle ulteriori considerazioni fatte nel corso di questo paragrafo su Nietzsche, cfr. D. Losurdo, *Nietzsche, il moderno e la tradizione liberale*, in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirolo (a cura di), *Metamorfosi del moderno*, Urbino 1988, pp. 115-40 (in particolare, pp. 126 sg.). Significativamente, a sottolineare, e a celebrare, il nominalismo di Heidegger, inserendolo in una linea di continuità con Burke e de Maistre, è un esponente di primo piano della Nouvelle Droite francese: cfr. A. de Benoist, *Fondements nominalistes d'une attitude devant la vie*, in Id., *Les idées à l'endroit*, Paris 1979, pp. 31 sgg. Sulla categoria di «nominalismo antropologico», qui da noi fatta valere, rinviando a D. Losurdo, *Realismus und Nominalismus als politische Kategorien*, in D. Losurdo e H. J. Sandkühler (a cura di), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, pp. 170-96 e D. Losurdo, *Il concetto di uomo tra Marx e il liberalismo*, in «Mondoperaio», agosto-settembre 1989, pp. 123-32.
17. A. Baeumler, *Nietzsche* (1930), in Id., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1937, p. 247.
18. Heyse, *Idee und Existenz* cit., pp. 140 sg., 104 e 14.
19. Löwith, *Mein Leben* cit., pp. 36 e 141, nota 15.
20. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 27, p. 171; trad. it. cit., p. 165.
21. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers* cit., p. 32; trad. it. cit., p. 460.
22. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* cit., p. 130. Il brano citato da Baeumler è tratto dalla prima versione della prefazione a *Die Geburt der Tragödie* (1871) (cfr. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (d'ora in poi citato con KSA e l'indicazione del volume), a cura di G. Colli e M. Montinari, München-Berlin e New York, vol. 7, p. 355).
23. S. Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige* (1846); trad. tedesca dal danese, in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di E. Hirsch e H. Gerdes, Gütersloh 1983, 17. Abteilung, pp. 89-97.
24. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., pp. 242, 108 e 163.
25. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, p. 44. In questo saggio, Schmitt sembra voler prendere posizione contro il «nominalismo» in sede giuridica e politica in nome della concretezza della comunità politica (*ibid.*, pp. 8 sgg.); ma, in realtà, questa enfasi della storicità concreta si sviluppa sulla base per l'appunto della dissoluzione nominalistica del concetto universale di uomo. Nel medesimo equivoco incorre Sombart, che rimprovera a Marx al tempo stesso il «nominalismo» (cfr. *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 1, pp. 151 sgg.) e il pathos dell'unità del genere umano (*ibid.*, pp. 242-53).

26. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg 1933, p. 44.
27. C. Schmitt, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin 1934, p. 7.
28. C. Schmitt, *Faschistische und nationalsozialistische Rechtswissenschaft*, in «Deutsche Juristen-Zeitung», 1936, p. 619.
29. C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen* (1929), in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1929-1939*, Hamburg 1940 (ristampa anastatica, Berlin 1988), p. 124 (trad. it. in *Le categorie del «politico»*, Bologna 1972, p. 172).
30. Heyse, *Idee und Existenz* cit., p. 314.
31. *Ibid.*, p. 121 e Böhm, *Anti-Cartesianismus* cit., pp. 42 e 53.
32. F. Böhm, *Gegenwärtigkeit und Transzendenz der Geschichte*, in «Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos», 1 (1935), pp. 159-78 (in particolare p. 178).
33. R. Craemer, *Geschichtswissenschaft und politischer Geist*, *ibid.*, pp. 179-201 (in particolare pp. 179 e 199 sg.).
34. O.F. Bollnow, *Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann*, in «Finanzarchiv. Neue Folge», VI, 2, Tübingen 1938, pp. 271-315 (in particolare p. 286).
35. *Ibid.*, p. 304.
36. *Ibid.*, p. 315.
37. Spengler, *Der Mensch und die Technik* cit., p. 9.
38. Bollnow, *Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann* cit., p. 305.
39. E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922), in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, pp. 49 sg.
40. *Ibid.*, pp. 11 sg.
41. In un saggio del 1933, dichiara che il suo sforzo è quello di approfondire i problemi che si aprono «sul terreno della filosofia heideggeriana»: cfr. O.F. Bollnow, *Über Heideggers Verhältnis zu Kant*, in «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», 1933, n. 1, p. 222.
42. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers* cit., p. 11; trad. it. cit., pp. 440 sg.
43. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 18 sg. e 15.
44. La lettera di M. Heidegger a C. Schmitt, del 22 agosto 1933, è stata pubblicata in «Telos», 1987, n. 72, p. 132. In Italia, a Eraclito si richiama, subito dopo lo scoppio della prima guerra mondiale, e per sostenere le sue posizioni interventiste, G. Gentile: cfr. *La filosofia della guerra* cit., p. 3.
45. Böhm, *Anti-Cartesianismus* cit., p. 113.
46. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* cit., p. 67.
47. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* cit., p. 49.
48. Cfr. *Adolf Hitlers Geheimrede vor dem «Militärischen Führernachwuchs» vom 30 Mai 1942*, in H. Picker (a cura di), *Hitlers Tischgespräche*, Frankfurt a.M.-Berlin 1989, p. 491.
49. *Ibid.*, p. 492.
50. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930), München 1937, pp. 22, 40 e 136.
51. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., pp. 456 e 52 sg. e *passim*.
52. *Ibid.*, p. 48.
53. *Ibid.*, pp. 375 e 51.

54. *Ibid.*, pp. 50 e 48.
55. *Ibid.*, p. 51.
56. *Ibid.*, p. 161.
57. *Ibid.*, p. 575.
58. *Ibid.*, p. 43.
59. *Ibid.*, p. 51.
60. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 43.
61. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1929.
62. Mann, *Deutsche Ansprache* cit., p. 115.
63. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* cit., pp. 136 sg.
64. *Ibid.*, p. 2.
65. Heyse, *Idee und Existenz* cit., p. 293.
66. Cfr. Löwith, *Mein Leben* cit., p. 50.
67. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 43.
68. Cfr. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987.
69. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 63.
70. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 17 e 11.
71. *Ibid.*, pp. 15 e 13 sg.
72. *Ibid.*, pp. 14, 16 e 12.
73. In Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 180 sg.
74. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 42.
75. *Ibid.*, p. 50; cfr. anche Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 14.
76. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 50.
77. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., p. 259.
78. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., p. 150.
79. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., § 10, pp. 61-67; trad. it. cit., pp. 68-73.
80. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., p. 127.
81. Löwith, *Mein Leben* cit., p. 57.
82. Habermas, *Heidegger* cit., p. 13; trad. it. cit., p. 98.
83. Ch. Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, Hamburg 1938, p. 129. L'influenza di Heidegger su Steding è messa in evidenza nell'introduzione (p. xvii) da Walter Frank, presidente dell'Istituto del Reich per la storia della nuova Germania e in ottimi rapporti con Rosenberg (cfr. Poliakov e Wulf, *Das Dritte Reich* cit., p. 51 e *passim*).
84. Steding, *Das Reich und die Krankheit* cit., pp. 71, 125, 143, 395 e *passim*.
85. Böhm, *Anti-Cartesianismus* cit., pp. 96, 98, 144 e 194.
86. *Ibid.*, pp. 158 sg.
87. *Ibid.*, pp. 98 sg.
88. *Ibid.*, p. 144.

89. *Ibid.*, pp. 32 sg.; il fatto che «da ist» è tra virgolette già nel testo fa pensare a una sorta di citazione indiretta.
90. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* cit., pp. 44 sg. Schmitt non cita esplicitamente Mannheim, epperò dopo il grande dibattito suscitato da *Ideologie und Utopie*, la categoria di *Seinsgebundenheit* era già di per sé una citazione: cfr. Mannheim, *Ideologie und Utopie* cit., p. 71; cfr. trad. it. cit., p. 79 (il termine in questione viene reso con «determinazione situazionale»).
91. C. Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen* (1939). Zu Christoph Steding «Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur», in Id., *Positionen und Begriffe* cit., pp. 271-95.
92. M. Heidegger, *Ontologie (Hermenutik der Faktizität)* (1923), in *GA*, vol. 63, pp. 81-83.
93. *Ibid.*, p. 82.
94. Per quanto riguarda l'entusiasmo di Marcuse per *Essere e tempo*, cfr. i suoi *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, apparsi sui «Philosophische Hefte», Berlin 1928, nel numero speciale della rivista interamente dedicato al capolavoro di Heidegger. Dell'accostamento di quest'ultimo «al marxismo», ad opera di Marcuse, riferisce Jaspers, in termini che sembrano divertiti, in una lettera indirizzata per l'appunto all'autore di *Essere e tempo*: lettera dell'8 luglio 1928, in Heidegger e Jaspers, *Briefwechsel* cit., p. 102.
95. Cfr. in proposito Losurdo, *Realismus und Nominalismus* cit.
96. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus* cit., p. 186; trad. it. cit., pp. 31 sg.
97. Heidegger, *Ontologie* cit., p. 75 e Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), *GA*, vol. 20, p. 119.
98. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal* cit., pp. 283 e 292 sg.
99. E. Husserl, *[Zur Idee absoluter Rechtfertigung]* (1922-23), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, a cura di Th. Nenon e H.R. Sepp, Den Haag-Dordrecht-London-Boston 1989 (*Husserliana*, vol. 27), p. 106.
100. E. Husserl, *[Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie]* (1934), in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 207.
101. E. Husserl, *An den Präsidenten des VIII Internationalen Philosophenkongresses Herrn Prof. Dr. Rádl in Prag* (1934), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 240.
102. E. Husserl, *Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung* (1922-23), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 90. In questo contesto, si comprende meglio la polemica del 1924 contro l'«internazionale cattolica» (cfr. *supra*, cap. 2, § 1), evidentemente considerata troppo gerarchica e, quindi, non priva di aspetti «imperialistici».
103. E. Husserl, *Erneuerung und Wissenschaft* (1922-23), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, cit., p. 53 e nota.
104. Husserl, *[Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie]* cit., p. 207.
105. Husserl, *An den Präsidenten* cit., p. 242.
106. *Ibid.*, p. 244.
107. *Ibid.*, pp. 240-43, *passim*.
108. *Ibid.*, pp. 240 sg.

109. E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (1935), in Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Den Haag 1954 (*Husserliana*, vol. 6), pp. 314 sg.; trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1987, p. 328.
110. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* cit., p. 262; trad. it. cit. (modificata), p. 278.
111. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums* cit., p. 325; trad. it. cit., p. 338.
112. *Ibid.*, pp. 320 sg.; trad. it. cit., pp. 333 sg.
113. *Ibid.*, pp. 326 sg.; trad. it. cit. (ampiamente modificata), p. 339.
114. *Ibid.*, p. 327; trad. it. cit., p. 339.
115. Husserl, *An den Präsidenten* cit., p. 241.
116. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* cit., p. 262; trad. it. cit., p. 278.
117. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 11 sg.
118. Husserl, *Formale Typen* cit., pp. 83 sg.
119. Heidegger, *Sein und Zeit* cit., nota al § 7 C, p. 52; trad. it. cit., p. 523.
120. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums* cit., pp. 326-28; trad. it. cit., pp. 338-41.
121. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 12.
122. Husserl, *Formale Typen* cit., p. 85.
123. *Ibid.*, p. 87.
124. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 12.
125. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums* cit., pp. 328 sg.; trad. it. cit. (modificata), p. 341.
126. Husserl, *[Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie]* cit., p. 208.
127. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., p. 19.
128. *Ibid.*, p. 12.
129. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 52.
130. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums* cit., p. 337; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 348.
131. *Ibid.*
132. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 10, 11, 12 e 15.
133. *Ibid.*, pp. 15, 17, 13 e 16.
134. Cfr. M. Beaumont, *La Faillite de la paix*, Paris 1967, vol. 1, p. 32.
135. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 1, p. 84.
136. Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen* cit., p. 275; Sombart, *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 1, p. 84.
137. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., p. 97; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 139.
138. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 151.
139. O. Spengler, *Frankreich und Europa* (1924), in Id., *Reden und Aufsätze*, a cura di I. Kornhardt, München 1937, p. 84.
140. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 151.
141. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 254.

142. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 150.
143. Spengler, *Frankreich und Europa* cit., p. 88 e *passim*.
144. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., p. 97; trad. it. cit., p. 139.
145. *Ibid.*, p. 82; trad. it. cit., p. 122.
146. *Ibid.*, p. 174; trad. it. cit., pp. 222 sg.
147. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 11 e 19; Id., *Wege zur Aussprache* (1937), in *GA*, vol. 13, p. 16.
148. Heidegger, *Wege zur Aussprache* cit., pp. 20 e 16.
149. Heidegger, *Das Rektorat* cit., pp. 24 e 28.
150. Lettera a C. von Dietze del 15 dicembre 1945, riportata in Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 312.
151. Schmitt, *Die siebente Verwandlung des Genfer Völkerbundes e Sprengung der Locarno-Gemeinschaft durch Einschaltung der Sowjets*, in «Deutsche Juristen-Zeitung», XLI (1936), pp. 787-89 e 337-41.
152. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 40. Il filosofo segue con molta attenzione gli avvenimenti politici: ad esempio, subito dopo, si accenna all'«attentato contro un re in Francia» (l'assassinio di Alessandro di Jugoslavia, in visita a Parigi, il 9 ottobre 1934). Anche per quanto riguarda i successivi corsi di lezione, la costanza di riferimenti alla vita politica (cfr. il ricco saggio di N. Tertulian sulla «Quinzaine littéraire» del 15-31 dicembre 1987) vanifica il tentativo di quanti pretenderebbero di rinchiudere l'elaborazione teorica di Heidegger in una sfera rarefatta e di assoluta trascendenza rispetto alle contingenze politiche.
153. Cfr. da ultimo H. Crétella, *Heidegger contre le nazisme*, in «Le Débat», 1988, n. 48, p. 125.
154. Riportato in Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., pp. 144-46.
155. Cfr. G. Usadel, *Zeitgeschichte in Wort und Bild. Vom Alten zum Neuen Reich*, vol. 4, Oldenburg-Berlin 1942, pp. 38 e 71.
156. Böhm, *Anti-Cartesianismus* cit., pp. 38 e 16.
157. Heyse, *Idee und Existenz* cit., p. 145.
158. C. Schmitt, *Großraum gegen Universalismus* (1939), in Id., *Positionen und Begriffe* cit., p. 295.
159. C. Schmitt, *Der Reichsbegriff im Völkerrecht* (1939), in Id., *Positionen und Begriffe* cit., pp. 306 e 304.
160. Heyse, *Idee und Existenz* cit., p. 146.
161. Schmitt, *Der Reichsbegriff* cit., p. 304.
162. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums* cit., p. 318; trad. it. cit., p. 332.
163. *Ibid.*, p. 322; nella trad. it. cit., p. 335, questo piccolo brano risulta saltato.
164. *Ibid.*, pp. 321 e 336; trad. it. cit., pp. 334 e 348.
165. *Ibid.*, pp. 318 sg.; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 332.
166. Su ciò cfr. H. Asseo, *La spécificité de l'extermination des Tziganes*, in Y. Thanassekos e H. Wismann (a cura di), *Révision de l'histoire; totalitarismes, crimes et génocides nazis*, Paris 1990, pp. 131-43.
167. In proposito cfr. D. Losurdo, *Marx e la storia del totalitarismo*, in «Storia e problemi contemporanei», 1990, n. 6, pp. 41-61.
168. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums* cit., p. 318; trad. it. cit., p. 332.

169. *Ibid.*, pp. 318 sg. e 337; trad. it. cit., pp. 332 e 349.
170. A. Baeumler, *Bamberg und Naumburg* (1925), in Id., *Studien* cit., p. 35.
171. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., p. 15; trad. it. cit., p. 43.
172. K. Jaspers, *Das radikal Böse bei Kant* (1935), in Id., *Aneignung und Polemik* cit., p. 204.
173. E. Husserl, *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode* (1923), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 4.
174. Mann, *Gedanken im Kriege* cit., p. 36.
175. B. Croce, *Frammenti di etica* (1922), in Id., *Etica e politica*, Bari 1967, p. 143.
176. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums* cit., pp. 337 sg.; trad. it. cit., p. 349.
177. Husserl, *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode* cit., p. 5.
178. B. Croce, *Conversazioni critiche*, serie II, Bari 1918, pp. 60 sg.
179. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Torino 1975, p. 1367.
180. J. Stuart Mill, *On Liberty* (1859), London 1926, p. 6; trad. it. *Sulla libertà*, Milano 1981, p. 33.
181. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 13.
182. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* cit., p. 68; Id., *Parmenides* cit., p. 250.
183. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit. p. 17.
184. Come sembra credere J. Derrida, in *De l'esprit* cit.
185. Spengler, *Frankreich und Europa* cit., p. 84.
186. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., p. 68; trad. it. cit., p. 107.
187. Così in Wilhelm Stapel, riportato in Poliakov e Wulf (a cura di), *Das dritte Reich* cit., p. 65.
188. A. Hitler, *Mein Kampf* (1925-27), München 1939, p. 444.
189. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 10, 15 e 16.
190. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* cit., p. 134.
191. M. Heidegger, *Wege zur Aussprache*, in *GA*, vol. 13, p. 21.
192. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, a cura di J. Oeri [1898-1902], Berlin-Stuttgart (5^a ed. s.d.), vol. 1, p. 322. Alle «lezioni di Basilea sulla cultura dei Greci» e alla loro influenza, positiva e negativa, su Nietzsche, fanno riferimento i corsi del 1936-37 e del 1942-43; cfr. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* cit., p. 122 e Id., *Parmenides* cit., p. 134. A Burckhardt, e alla sua critica della democrazia (analizzata e denunciata già nei suoi primi inizi in terra greca), Heidegger si richiamerà ancora negli ultimi anni della sua esistenza: cfr. H.W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Frankfurt a.M. 1983, p. 232.
193. Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und der «Rhein»* cit., pp. 172 sg. e 210.
194. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 42.
195. Heidegger, *Wege der Aussprache* cit., p. 16.
196. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., pp. 40-43.
197. Aristotele, *Pol.*, VII, 7; Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* cit., vol. 1, p. 319.
198. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* cit., pp. 14 sg.
199. M. Weber, *Demokratie und Aristokratie im amerikanischen Leben* (1918), in Id., *Zur Politik im Weltkrieg* cit., p. 355. È vero che già in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-05; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1965,

- p. 128) si parla, a proposito degli Stati Uniti, di «romanticismo delle cifre», e di un popolo la cui «fantasia è indirizzata solo verso le grandezze puramente quantitative»; e tuttavia in questo testo il giudizio di valore è più ambiguo, dato che i «commercianti» americani «sono a modo loro poeti». Nel testo del 1918, si aggiunge invece (cfr. *supra*, cap. 6, § 5), che agli Stati Uniti manca «il destino storico». Nell'*Etica protestante* (trad. it. cit., pp. 159 sg.), c'è pur sempre l'affermazione che «l'appellarsi al carattere nazionale (...) è (...) equivalente, in genere, ad una confessione di ignoranza», mentre a ridosso della prima guerra mondiale, il contrasto «tra il valore della cultura tedesca e di quella francese» viene visto come un «antagonismo tra divinità diverse» sul quale domina il «destino» (cfr. *supra*, cap. 1, § 6; cap. 2, § 7).
200. Riportato in L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz 1914-1931*, Bari 1977, p. 77.
 201. E. Fischer, *Griff nach der Weltmacht*, Düsseldorf 1961; trad. it. *Assalto al potere mondiale*, Torino 1965, p. 794.
 202. Spengler, *Preußentum und Sozialismus* cit., p. 71.
 203. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., pp. 101 sg.
 204. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 1, pp. 84-89.
 205. Spengler, *Preßentum und Sozialismus* cit., p. 75.
 206. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 48.
 207. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 49.
 208. *Ibid.*, p. 41.
 209. Mann, *Gedanken im Kriege* cit., p. 30; Id., *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., pp. 484 e 241.
 210. Mann, *Von deutscher Republik* cit., p. 80.
 211. *Ibid.*, p. 83.
 212. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 1, p. 84.
 213. H. Kuhn, *Die deutsche Universität am Vorabend der Machtergreifung*, in *Die deutsche Universität im Dritten Reich*, München 1966, p. 15; riportato in Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* cit., pp. 131 sg. e 412.
 214. Heyse, *Idee und Existenz* cit., p. 345.

Note al capitolo quarto

1. Su tutto ciò cfr. L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme. L'Europe suicidaire, 1870-1933*, Paris 1977 (trad. it. *Storia dell'antisemitismo. IV. L'Europa suicida, 1870-1933*, Firenze 1990, p. 234 e, più in generale, i capp. 3 e 4); A.P. Schmid, *Churchills privater Krieg. Intervention und Konterrevolution im russischen Bürgerkrieg 1918-1920*, Zürich 1974, pp. 293 e 312; Losurdo, *Marx e la storia del totalitarismo* cit.
2. W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig 1911, pp. 331 sg.
3. *Ibid.*, p. 318.
4. *Ibid.*, pp. 414 sg.
5. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., p. 24.
6. Mann, *Von deutscher Republik* cit., p. 72.

7. Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 672.
8. *Ibid.*, p. 660.
9. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), Tübingen 1985, a cura di J. Winckelmann, pp. 301 sg. e *passim*; trad. it. (lievemente modificata) *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano 1968, vol. 1, pp. 495 sg. e *passim*.
10. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 2, p. 517.
11. *Ibid.*, vol. 2, p. 153 e vol. 1, p. 57.
12. *Ibid.*, vol. 1, p. 318.
13. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, af. 864 (1888), in KSA, vol. 13, p. 365.
14. F. Nietzsche, *Genealogie der Moral*, I, 7 e I, 16.
15. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* cit., af. 429 (1888), in KSA, vol. 13, p. 331.
16. Th. Mann, *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* (1947), in Id., *Essays* cit., vol. 3, p. 252.
17. Lettera a H. Klores del 25 ottobre 1914, in O. Spengler, *Briefe 1913-1936*, a cura di A. M. Koktanek e M. Schröter, München 1963, pp. 29 sg.
18. Lettera a H. Klores del 18 dicembre 1918, *ibid.*, p. 112.
19. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 83.
20. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., pp. 955 sg., nota.
21. Spengler, *Preußentum und Sozialismus* cit., p. 94.
22. *Ibid.*, pp. 83 e 73; il tema dell'accostamento tra giudizio universale e rivoluzione socialista è sviluppato con forza da Nietzsche nell'*Anticristo*.
23. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., p. 952.
24. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit. p. 157.
25. *Ibid.*, pp. 82 sg. Resta peraltro da vedere se il riconoscimento della genesi occidentale della Rivoluzione d'ottobre si concilia pienamente con la denuncia come potenza «mongolica» e non più «bianca» dell'Unione Sovietica che aizza le colonie alla rivolta (cfr. *supra*, cap. 3, § 7).
26. Il tema della continuità ebraismo-cristianesimo-bolscevismo attraversa in profondità le conversazioni a tavola di Hitler; cfr. i *Bormann-Vermerke* (sono le conversazioni a tavola trascritte e raccolte da Martin Bormann, capo della cancelleria del partito, e tradotte in italiano da una casa editrice neonazista: A. Hitler, *Idee sul destino del mondo*, Padova 1980), pp. 78-80, 126 sg., 274 e 627 sg.; per quanto riguarda in particolare il tema del liberalismo, della democrazia e del socialismo, come ebraismo, o cristianesimo, secolarizzato, cfr. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* cit., pp. 109 e 127.
27. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* cit., p. 319.
28. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 2, p. 154.
29. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., pp. 951-54.
30. *Ibid.*, p. 955.
31. Sombart, *Der proletarische Sozialismus* cit., vol. 2, p. 154.
32. M. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1920, p. 19.
33. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Den Haag 1981; trad. it. *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Casale Monferrato 1985, p. 320.
34. *Ibid.*, p. 354.
35. Buber, *Drei Reden* cit., pp. 20 sg., 35 e 50.

36. *Ibid.*, pp. 44 e 54 sg.
37. *Ibid.*, pp. 20 e 22.
38. *Ibid.*, p. 20.
39. *Ibid.*, pp. 60 sg.
40. *Ibid.*, p. 24.
41. Un valore sintomatico assume a tale proposito il colloquio tra sordi che vede impegnati, subito dopo lo scoppio della guerra, da una parte Scheler e dall'altra tre intellettuali ebrei, Buber, Landauer e Brod, e che termina con la rottura col vecchio maestro, in quel momento filosofo di punta della *Kriegsideologie*: cfr. M. Brod, *Streitbares Leben*, München 1960; trad. it. *Vita battagliera*, Milano 1967, pp. 113 sg. All'interno della comunità ebraica tedesca, una diversa corrente, sciovinistica, e affermante la piena convergenza di giudaismo e germanicità, è rappresentata da Hermann Cohen, sul quale cfr. A. Munster, *Les intellectuels (philosophes) juifs-allemands face à la guerre de 1914*, in Ph. Soulez (a cura di), *Les Philosophes et la guerre de 14*, Vincennes 1988, pp. 209-21.
42. Lettere ai genitori del 17 agosto 1916 e del 6 gennaio 1917, in F. Rosenzweig, *Briefe*, a cura di E. Rosenzweig, Berlin 1935, pp. 100 e 144 sg.
43. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* cit.; trad. it. cit., pp. 320 sg.
44. Buber, *Drei Reden* cit., pp. 21 sg.
45. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; trad. it. *La distruzione della ragione*, Torino 1974, p. 532.
46. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* cit., p. 142; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 188.
47. *Ibid.*, p. 174; trad. it. cit., p. 223.
48. Jaspers, *Philosophie* cit., p. vi; trad. it. cit., p. 62.
49. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* (1938), in Id., *Aneignung und Polemik* cit., pp. 349 sg.
50. *Ibid.*, pp. 348 e 356.
51. Lettera del 28 dicembre 1938, in *Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust-Marianne Weber* cit., p. 230.
52. In proposito cfr. Ph. Soulez, *Bergson politique*, Paris 1990, pp. 196-200.
53. Cfr. inoltre la lettera del 28 dicembre 1938, in *Wege einer Freundschaft. Briefwechsel Peter Wust-Marianne Weber* cit., pp. 230 sg.
54. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* cit., p. 349.
55. *Ibid.*, pp. 349 sg.
56. *Ibid.*, p. 353.
57. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 493.
58. *Ibid.*, p. 54.
59. Cfr. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis* cit., p. 44.
60. Sul tema del «microbo» o del «virus» ebraico, Hitler insiste ossessivamente; si vedano in particolare ancora i *Bormann-Vermerke* cit.; trad. it. cit., p. 79 (conversazione del 25 ottobre 1941) e p. 290 (conversazione del 22 febbraio 1942).
61. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 54.
62. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* cit., p. 101.

63. Cfr. Ott, *Martin Heidegger* cit., pp. 113 sg.
64. Così nella lettera del 22 giugno 1932, in Heidegger e Blochmann, *Briefwechsel* cit., p. 52.
65. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., pp. 117 e 493.
66. La lettera, del 2 ottobre 1929, è stata pubblicata su «Die Zeit» del 22 dicembre 1989: cfr. U. Sieg, *Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers*.
67. La lettera, del 29 aprile 1933, indirizzata alla moglie del filosofo Edmund Husserl, è ora in possesso dello storico H. Ott, che la cita e la riporta ampiamente nella conferenza tenuta in occasione del convegno internazionale su Heidegger (Torino, 6-8 novembre 1990), *Martin Heidegger und die Politik*, pp. 10 sg. (del dattiloscritto).
68. C. Schmitt, *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, in «Deutsche Juristen-Zeitung», XLI (1936), p. 1197.
69. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, Berlin-Wien 1939, p. 12.
70. Schmitt, *Die deutsche Rechtswissenschaft* cit., p. 1198.
71. *Ibid.*, pp. 1193 e 1197.
72. *Ibid.*, pp. 1197 e 1199.
73. *Ibid.*, pp. 1195 sg.
74. Schmitt, *Der Reichsbegriff im Völkerrecht* cit., p. 310.
75. Schmitt, *Der Leviathan* cit.; trad. it. cit., pp. 110 e 117.
76. Schmitt, *Die deutsche Rechtswissenschaft* cit., pp. 1195 e 1197.
77. Schmitt, *Der Leviathan* cit.; trad. it. cit., pp. 118 sg.
78. Schmitt, *Die deutsche Rechtswissenschaft* cit., p. 1197.
79. Schmitt, *Der Leviathan* cit.; trad. it. cit., p. 141, nota 48.
80. *Ibid.*, pp. 106 sg. e 71.
81. Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen* cit., p. 294.
82. Schmitt, *Der Leviathan* cit.; trad. it. cit., pp. 68 sg.
83. *Ibid.*
84. Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen* cit., p. 294.
85. Riportato in L. Poliakov, *Bréviaire de la haine. Le III^e Reich et les Juifs* (1951); trad. it. *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*, Torino 1955, p. 55.
86. In J. Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger*, Paris 1986; trad. it. *Conversazioni con Ernst Jünger*, Parma 1987, p. 64.

Note al capitolo quinto

1. Mann, *Gedanken im Kriege* cit., p. 26.
2. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., pp. 484 e 575; Th. Mann, *Einkehr* (1917), in Id., *Essays* cit., vol. 3, p. 38.
3. C. Schmitt, *Der Wert der Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914, pp. 1-5.
4. Scheler, *Der Genius des Krieges* cit., p. 249.

5. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., pp. 241 e 248, 109, 318, 58, 44, 139, 455, 248, 455 sg., 484 e *passim*.
6. Mann, *Gedanken im Kriege* cit., p. 30.
7. Mann, *Einkehr* cit., p. 38.
8. Schmitt, *Der Wert der Staates und die Bedeutung des Einzelnen* cit., pp. 4 sg.
9. Schmitt, *Politische Romantik* (1919), Berlin 1968, p. 144.
10. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., pp. 7 sg.
11. Spengler, *Der Mensch und die Technik* cit., p. 2.
12. Jünger, *Der Arbeiter* cit., p. 49.
13. *Ibid.*, p. 167.
14. *Ibid.*, p. 54.
15. *Ibid.*, pp. 115-17.
16. *Ibid.*, pp. 164 sg.
17. *Ibid.*, p. 78.
18. *Ibid.*, pp. 29-31 e 66.
19. *Ibid.*, pp. 266, 55 e 37.
20. *Ibid.*, pp. 44, 38, 228 e 168.
21. *Ibid.*, p. 169.
22. J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, New York 1984; trad. it. *Il modernismo reazionario. Tecnologia, cultura e politica nella Germania di Weimar e nel Terzo Reich*, Bologna 1988.
23. Spengler, *Der Mensch und die Technik* cit., pp. 3-9.
24. *Ibid.*, pp. 57 e 3.
25. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., pp. 5 sg.
26. *Ibid.*, pp. 77, 26 e 79.
27. Così Herf, *Reactionary Modernism* cit., p. 229; cfr. anche i capp. 7 e 8.
28. Cfr. J. Hermand, *Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M. 1988, p. 266.
29. Hitler, *Mein Kampf* cit., pp. 151 sg. e 255 sg.
30. W. Darré, *Neuadel aus Blut und Boden* (1930), München 1939; trad. it. *La nuova nobiltà di sangue e suolo*, Padova 1978, pp. 169 e 174 sg.; sulla figura di Darré cfr. A. Bramwell, *Blood and Soil* (1985); trad. it. *Ecologia e società nella Germania nazista. Walter Darré e il partito dei verdi di Hitler*, Trento 1988.
31. Cfr. Hermand, *Der alte Traum* cit., pp. 259-66.
32. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* cit., p. 483.
33. *Ibid.*, p. 430.
34. *Ibid.*, p. 432; Ancora nella *Philosophische Autobiographie* cit. (p. 67), Jaspers ricorderà con favore la denuncia fatta da Weber della «banalissima grettezza politica della socialdemocrazia, dei sindacati e dei dirigenti operai».
35. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* cit., p. 475.
36. *Ibid.*, p. 464.

37. S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen 1989, pp. 12 e 17.
38. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., pp. 166 e 571.
39. *Ibid.*, p. 193 e Mann, *Einkehr* cit., pp. 38 sg.
40. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., pp. 69 e 103.
41. Cfr. Löwith, *Mein Leben* cit., p. 50.
42. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* cit., p. 31.
43. *Ibid.*, p. 193. Significativamente questo brano del corso di lezioni del 1936-37 viene lasciato cadere nell'edizione del 1961; cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, Frankfurt a.M. 1961, vol. 1, pp. 182 sg.
44. Così in un passaggio del corso su Schelling (estate 1936), non inserito nella successiva pubblicazione: *Schelling. Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971. Cfr. la lettera di Carl Ulmer a «Der Spiegel» del 2 maggio 1977 e Pöggeler, *Heidegger politisches Selbstverständnis* cit., pp. 37 e 59, nota 11; cfr. inoltre ora M. Heidegger, *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1936), in *GA*, vol. 42, pp. 40 sg. In questi anni Nietzsche è così lontano dall'essere sinonimo di nichilismo che Jaspers, commentando calorosamente (cfr. *supra*, cap. 2, § 2) il discorso del rettorato di Heidegger, si complimenta con il suo autore paragonandolo a Nietzsche (e tutto lascia pensare che il complimento sia risultato pienamente gradito).
45. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., pp. 200 e 188.
46. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit. p. 139.
47. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* cit., p. 31.
48. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 41; è un brano su cui ha già richiamato l'attenzione Vietta, in *Heideggers Kritik* cit., p. 74.
49. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., pp. 139 sg.
50. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., p. 192.
51. *Ibid.*, p. 187.
52. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* cit., p. 191.
53. *Ibid.*, p. 274.
54. *Ibid.*, pp. 278 e 283.
55. *Ibid.*, p. 278.
56. *Ibid.*, p. 281.
57. Lettera del 30 marzo 1933, in Heidegger e Blochmann, *Briefwechsel* cit., p. 60.
58. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 13 e 18.
59. Heidegger, *Das Rektorat 1933-34* cit., p. 23.
60. La lettura problematica che di Nietzsche fa Jaspers, attento a mettere in evidenza gli aspetti anche contraddittori e aporetici del filosofo indagato, è condannata come una forma di riduzionismo psicologista e definita come «la più grande falsificazione»: cfr. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* cit., p. 278; il testo tenuto particolarmente presente per questa condanna è K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-Leipzig 1936. Questa polemica ha tuttavia il torto di passare completamente sotto silenzio i punti di contatto che pur sussistono tra le due letture di Nietzsche.

61. Jaspers, *Vernunft und Existenz* cit., pp. 23 e 101.
62. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* cit., pp. 286 e 291.
63. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* cit., p. 353.
64. Sombart, *Händler und Helden* cit., p. 53.
65. F. Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten* (1879), af. 218.
66. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* cit., pp. 338 sg.
67. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., pp. 14 sg. e 155.
68. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum* cit., pp. 338 sg. e Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 124.
69. Lettera del 30 agosto 1933, in Heidegger e Blochmann, *Briefwechsel* cit., p. 69.
70. Cfr. Hermand, *Der alte Traum* cit., pp. 259-62.
71. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., pp. 97 e 118 sg.
72. *Ibid.*, p. 124.
73. *Ibid.*, p. 101.
74. *Ibid.*, pp. 61 sg.
75. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., pp. 50 sg.
76. *Ibid.*, p. 43.
77. L'appello (*Zwölf Sätze der Studentenschaft*) è riportato in Poliakov e Wulf, *Das Dritte Reich* cit., p. 117.
78. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., pp. 55-57.
79. *Ibid.*, p. 12.
80. Così nel discorso a Potsdam del 23 marzo 1933, riportato in Usadel, *Zeitgeschichte in Wort und Bild* cit., vol. 4, p. 38.
81. Si vedano i *Bormann-Vermerke* cit.; trad. it. cit., p. 589 (colloquio del 29 agosto 1942).
82. Così, sempre nel discorso a Potsdam, riportato in Usadel, *Zeitgeschichte in Wort und Bild* cit., vol. 4, p. 38.
83. *Adolf Hitlers Geheimrede vor dem «Militärischen Führernachwuchs» vom 30 Mai 1942*, in H. Picker (a cura di), *Hitlers Tischgespräche* cit., p. 496.
84. *Ibid.*, p. 121 (colloquio del 7 marzo 1942) e p. 364 (colloquio del 7 giugno 1942).
85. Darré, *Neuadel aus Blut und Boden* cit.; trad. it. cit., p. 168; sul presunto incontro Heidegger-Darré cfr. Bramwell, *Blood and Soil* cit., p. 117.
86. Hitler, *Mein Kampf* cit., pp. 498 sg.
87. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 121.
88. *Ibid.*, pp. 40 sg.
89. Così, in particolare, Vietta, *Heideggers Kritik* cit., p. 73.
90. Nell'agosto 1941, il generale Franz Halder, impegnato sul fronte orientale, spiega l'acanita, e impreveduta, resistenza dell'Urss col fatto che essa si era accuratamente preparata alla guerra «con la completa mancanza di scrupoli che è propria di uno Stato totalitario»: riportato in *Dokumente zur deutschen Geschichte. 1939-1942*, a cura di W. Ruge e W. Schumann, Frankfurt a.M. 1977, p. 82. Invece, per designare, positivamente, la Germania e l'Italia, Hitler preferisce parlare di «Stato autoritario»: cfr. *Bormann-Vermerke* cit.; trad. it. cit., p. 273 (colloquio del 17 febbraio 1942) e p. 335 (colloquio del 31 marzo 1942).
91. Goebbels, *Wesen und Gestalt des Nationalsozialismus* cit., p. 18.

92. I due testi di E. R. Huber e A. Rosenberg sono riportati in M. Leske, *Philosophen im «Dritten Reich»*, Berlin 1990, pp. 77 sg.; sulle tendenze antistatalistiche presenti nel nazismo, cfr. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel* cit., pp. 108-15.
93. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* cit., p. 41.
94. E. Burke, *Thoughts on French Affairs* (1791) e *Remarks on the Policy of the Allies with respect to France* (1793), in Id., *The Works. A new Edition*, London 1826, vol. 7, pp. 9 e 179. La categoria di «rivoluzione totale» diviene poi il filo conduttore della requisitoria di Gentz contro la Rivoluzione francese (cfr. D. Losurdo, *Vincenzo Cuoco, la Rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, in «Società e Storia», 1989, n. 46, pp. 895-921). Per Schmitt, è la Rivoluzione francese ad aver prodotto la «società civile» totale»: cfr. *Über die drei Arten* cit., p. 44.
95. Husserl, *An den Präsidenden* cit., p. 241.
96. B. Croce, *Aspetti morali della vita politica* (1928), in Id., *Etica e politica* cit., p. 235.
97. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung* cit., p. 39.
98. Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen* cit., p. 286.
99. Bollnow, *Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann* cit., pp. 303-06.
100. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat* (1930), in Id., *Positionen und Begriffe* cit., p. 143.
101. Böhm, *Anti-Cartesianismus* cit., pp. 43, 87 e 89. Analogamente, in Italia, Amerigo Ruggero denuncia «l'industrializzazione totalitaria della Russia» impegnata in una furiosa «americanizzazione»: cfr. Nacci, *L'antiamericanismo in Italia* cit., p. 134.
102. *Ibid.*, p. 93.
103. *Ibid.*, p. 99.
104. *Ibid.*, pp. 85-87.
105. *Ibid.*, p. 106.
106. *Ibid.*, p. 64.
107. *Ibid.*, pp. 55 sg.
108. *Ibid.*, pp. 106-08.
109. *Ibid.*, pp. 80 e 93.
110. *Ibid.*, p. 164.
111. *Ibid.*, pp. 121 e 126.

Note al capitolo sesto

1. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., p. 455.
2. O. Spengler, *Ist Weltfriede möglich? Telegraphische Antwort auf eine amerikanische Rundfrage* (1936), in Id., *Reden und Aufsätze* cit., pp. 292 sg.
3. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., p. 781.
4. Jaspers, *Vernunft und Existenz* cit., p. 78.
5. *Ibid.*, p. 79.
6. Weber, *Wissenschaft als Beruf* cit., p. 604; trad. it. cit., p. 32.
7. K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, a cura di H. Saner, München-Zürich 1978, pp. 180 sg.

8. K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin-Leipzig 1936, pp. 228 sg.
9. Bollnow, *Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann* cit., pp. 303-05 e 315.
10. Cfr. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* cit., p. 4, nota.
11. Cfr. Ott, *Martin Heidegger* cit., pp. 201-13.
12. Così J. Evola, *L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger* (1935), Roma 1974, p. 7.
13. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 56.
14. J. Huizinga, *La crisi della civiltà* (1935); trad. it. dall'olandese, Torino 1966, pp. 72-81.
15. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., pp. XI e II.
16. Spengler, *Ist Weltfriede möglich?* cit., pp. 292 sg.
17. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* cit., p. 76.
18. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* cit., p. 191.
19. Mann, *Deutsche Hörer!* (aprile 1941), in Id., *Essays* cit., vol. 2, p. 265.
20. M. Heidegger, *Grundbegriffe* cit., p. 18.
21. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., pp. 141 e 264.
22. Th. Mann, *Deutsche Hörer!* (ottobre 1940 e agosto 1941), in Id., *Essays* cit., vol. 2, pp. 263 e 267 sg.
23. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., pp. 264 sg.
24. *Ibid.*, p. 168.
25. *Ibid.*, p. 138.
26. *Ibid.*, p. 51.
27. Mann, *Deutsche Hörer!* (27 giugno 1943), in Id., *Essays* cit., vol. 2, p. 272.
28. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 139.
29. *Ibid.*, p. 73.
30. *Ibid.*, p. 16.
31. *Ivi.*
32. *Ibid.*, p. 87.
33. *Ibid.*, p. 205.
34. M. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955), in *GA*, vol. 9, p. 390; trad. it. in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, p. 340; cfr. Heidegger, *Das Rektorat* cit., p. 24.
35. Jünger, *Der Arbeiter* cit., 79.
36. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., pp. 94 sg. Il tema della foto come «arma» Heidegger lo desume da Jünger: cfr. *Über den Schmerz* (1934), in Jünger, *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, p. 182 e Id., *Der Arbeiter* cit., p. 280.
37. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 333.
38. E. Jünger, *Die totale Mobilmachung* (1930), in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, *passim*.
39. *Ibid.*, pp. 130, 135 e 137.
40. Jünger, *Der Arbeiter* cit., pp. 162 sg.
41. Heidegger, *Grundbegriffe* cit., pp. 36-38.
42. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 297.

43. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* cit., p. 191, nota.
44. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Andenken»* cit., pp. 143 e 78.
45. M. Heidegger, *Aristoteles Metaphysik θ 1-3* (1931), in *GA*, vol. 33, p. IX; cfr. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, af. 419 (1885), in *KSA*, vol. 11, p. 679.
46. A. Baeumler, *Hellas und Germanien* (1937), in Id., *Studien* cit., p. 311.
47. Heidegger, *Parmenides* cit., p. 63.
48. Cfr. E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* (1965, 2^a ed.); trad. it. *I tre volti del fascismo*, Milano 1978, p. 579.
49. Non mancano neppure attacchi frontali, da parte, ad esempio, di Steding (*Das Reich und die Krankheit* cit.) che denuncia in Nietzsche il teorico di una cultura apolitica o antipolitica, intrinsecamente contaminata dal culto della neutralità propria della tradizione svizzera, da lui assimilata a Basilea e tramite anche il contatto con Burckhardt, così come denuncia in lui l'ammiratore di Voltaire (pp. 35 e 54), e, in ultima analisi un nemico, sul piano culturale, del Reich (p. 112). Su Steding interprete di Nietzsche si veda anche G. Penzo, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*. Roma 1987, pp. 341-51. Significativa anche la riserva formulata, per fare un altro esempio, da Böhm (*Anti-Cartesianismus* cit., p. 3) che rimprovera «all'ideale di potenza» perseguito da Nietzsche di essere *volklos*. Questo tipo di critica doveva essere largamente diffuso, se, già due anni prima del libro di Böhm, Jaspers sente il bisogno di prendere le difese di Nietzsche dall'accusa di *Volkesfremdheit*: Nietzsche – osserva Jaspers – disprezzava in realtà la «massa», non il «popolo», il «popolo autentico» che per lui risiede «nella minoranza dei signori chiamati alla legislazione in virtù della loro assenza creatrice» e che, in tal senso, costituisce «la presenza costante della sua nostalgia» (Jaspers, *Nietzsche. Einführung* cit., pp. 374 sg.).
50. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* cit., *passim* e, in particolare, pp. 67 e 92-94.
51. Cfr. Heyse, *Idee und Existenz* cit., pp. 97 e 141.
52. Böhm, *Anti-Cartesianismus* cit., pp. 38 sg., 49 e 189.
53. C. Schmitt, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin 1934, p. 11.
54. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung* cit., pp. 70 sg.
55. *Ibid.*, p. 88.
56. Cfr. i testi riportati in R. Opitz (a cura di), *Europastrategien des deutschen Kapitals 1900-1945*, Köln 1977, *passim*; per quanto riguarda la dottrina di Monroe europea, il primo a teorizzarla è stato Schmitt, in *Völkerrechtliche Großraumordnung* cit.; ma poi questa dottrina conosce notevole fortuna, talvolta con esplicito richiamo a Schmitt: cfr. sempre Opitz (a cura di), *Europastrategien* cit., pp. 630, 855 e 938. A richiamarsi ufficialmente alla dottrina di Monroe è poi lo stesso Hitler, in un discorso al Reichstag del 28 aprile 1939 (cfr. J. W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton 1983; trad. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bologna 1989, p. 301). Sul richiamo nazista alla dottrina di Monroe, cfr. F. Naumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism* (1942); trad. it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Milano 1977, pp. 156 sg. Sulle parole d'ordine «europee» del Terzo Reich, cfr. anche H.W. Neulen, *Europa und das 3. Reich Einigungsbestrebungen im deutschen Machtbereich 1939-45*, München 1987.
57. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 18.
58. Heidegger, *Grundbegriffe* cit., p. 5.

59. Cfr. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel* cit., pp. 65-70. Alla «sollevazione prussiano-tedesca» contro Napoleone che «opprimeva e umiliava la Germania» fa riferimento Heidegger nel 1936: cfr. Id., *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* cit., pp. 3 e 1.
60. Cfr. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe* cit., cap. 1, § 5.
61. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* cit., pp. 40-43. Un'eco del *topos* antiromano della *Kriegsideologie* si può forse sorprendere anche in Weber che, al momento del crollo della Germania, paragona il «dominio mondiale» ormai conseguito dall'America, col dominio conseguito da Roma dopo la conclusione vittoriosa delle guerre puniche: così in una lettera del 24 novembre 1918 riportata in Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 648.
62. Riportato in Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca* cit., p. 160.
63. Così Heidegger si sarebbe espresso nel corso del semestre estivo 1933: cfr. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* cit., p. 192.
64. Lettera a H. Klöres del 18 dicembre 1914 in Spengler, *Briefe* cit., pp. 32 sg.
65. Lettera a H. Klöres del 14 luglio 1915, *ibid.*, p. 44.
66. Lettera a Klöres del 1° settembre 1918, *ibid.*, p. 108; Id., *Der Untergang des Abendlandes* cit., p. 36.
67. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 41.
68. Cfr. Canfora, *Ideologie del classicismo* cit., pp. 133-59.
69. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* cit., pp. 55, 71 e 74.
70. *Ibid.*, pp. 34 e 87.
71. Heyse, *Idee und Existenz* cit., p. 97.
72. Hitler, *Mein Kampf* cit., p. 172.
73. Cfr. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* cit.; trad. it. cit., pp. 473 e 706 sg.
74. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* cit., p. 98.
75. M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Amsterdam 1947, p. 98, nota; trad. it., di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1982, p. 85, nota.
76. Lettera a H. Klöres del 14 luglio 1915, in Spengler, *Briefe* cit., p. 44.
77. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., pp. 49 sg.
78. Th. Mann, *Über die Lehre Spenglers* (1922), in Id., *Essays* cit., vol. 3, p. 151.
79. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., p. 49.
80. *Ibid.*, p. 687.
81. *Ibid.*, p. 51.
82. *Ibid.*, p. 686.
83. A. Zweiniger, *Spengler im Dritten Reich. Eine Antwort auf Oswald Spenglers «Jahre der Entscheidung»*, Oldenburg i.O. 1933, pp. 88 sg., 71.
84. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 3; proprio questo è uno dei bersagli del nazista Zweiniger, *Spengler im Dritten Reich* cit., p. 57.
85. O. Spengler, *Pessimismus?* (1921), in Id., *Reden und Aufsätze* cit., p. 79.
86. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* cit., p. 684.
87. Spengler, *Pessimismus?* cit., p. 79.

88. *Ibid.*, p. 63.
89. O. Spengler, *Nietzsche und sein Jahrhundert* (1924), in Id., *Reden und Aufsätze* cit., p. 124.
90. Heidegger, *Parmenides* cit., p. 78.
91. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 73.
92. *Ibid.*, p. 137.
93. Heidegger, *Parmenides* cit., p. 82.
94. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Andenken»* cit., p. 131.
95. Cfr. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis* cit., p. 61, nota 17.
96. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* cit., p. 68.
97. Weber, *Demokratie und Aristokratie im amerikanischen Leben* cit., p. 355.
98. Spengler, *Jahre der Entscheidung* cit., p. 48.
99. Th. Mann, *Deutsche Hörer!* (24 ottobre 1942), in Id., *Essays* cit., vol. 2, p. 271.
100. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* cit., p. 77.
101. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* cit., p. 68.
102. Heidegger, *Parmenides* cit., p. 127; in proposito cfr. D. Gudopp, *Stalingrad-Heidegger-Marx*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1983, n. 6, pp. 672-87.
103. Così nel discorso del 18 febbraio 1943 riportato sul «Völkischer Beobachter» del giorno successivo. Per le *motorisierten Roboterdivisionen*, cfr. anche Neulen, *Europa und das 3. Reich* cit., p. 38.
104. Riportato in *Dokumente zur deutschen Geschichte. 1939-1942* cit., p. 75.
105. Riportato in *Dokumente zur deutschen Geschichte. 1942-1945*, a cura di W. Ruge e W. Schumann, Frankfurt a.M. 1977, p. 31.
106. Heidegger, *Heraklit* cit., p. 181.
107. Nel 1935, Heyse, anche lui ammiratore di Hölderlin, celebrato come «il poeta del popolo tedesco e della sua missione», definisce la Germania come «il cuore della storia» (Heyse, *Idee und Existenz* cit., pp. 330 e p. 97). Non si dimentichi che, negli anni del Terzo Reich, una larga pubblicistica celebra Hölderlin come l'«annunciatore del Sacro Reich dei tedeschi», oltre che come cantore dell'Occidente: così suona ad esempio, la conclusione di un articolo che, nell'elogiare la «bella emulazione» di cui danno prova gli intellettuali tedeschi in questa riscoperta e rilettura di Hölderlin, oltre a Baeumler e altri, cita anche Heidegger (cfr. H.O. Burger, *Die Entwicklung des Hölderlinbildes seit 1933*, in «Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur- und Geisteswissenschaft», XVIII, 1940, Referateheft, pp. 101-22). A questo articolo fa anche riferimento Croce per denunciare l'uso ideologico del poeta tedesco nel Terzo Reich: cfr. B. Croce, *Lo Hölderlin e i suoi critici*, in Id., *Discorsi di varie filosofie* (1943), Bari 1959, vol. 1, pp. 54-72.
108. Th. Mann, *Deutsche Hörer!* (14 e 16 gennaio 1945), in Id., *Essays* cit., vol. 2, pp. 276 e 279.
109. Heidegger, *Parmenides* cit., p. 241.
110. Heidegger, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»* cit., pp. 309 sg.; trad. it. cit., pp. 263 sg.
111. Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 102.
112. Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. 2, p. 339. Che ci sia un'evoluzione nel giudizio di Heidegger su Nietzsche è stato affermato anche da Hannah Arendt che colloca il momento di svolta tra primo e secondo volume del *Nietzsche* pubblicato nel 1961: «il primo volume spiega Nietzsche procedendo ancora al suo fianco, il secondo è scritto in tono som-

- messamente ma inequivocabilmente polemico». Ma in tal modo il momento di svolta più che in termini temporali viene individuato in termini... tipografici. Hannah Arendt rinvia infatti a un corso di lezioni che, essendo del 1940, è immediatamente a ridosso del corso del 1939 che chiude il primo volume. In particolare vien fatto valere un testo ove, a commento di un brano della *Genealogia della morale*, secondo cui la volontà di potenza può volere anche il nulla, Heidegger osserva che tale volontà di potenza e di nulla vuole allora «la negazione, la distruzione, la devastazione». E Hannah Arendt commenta a sua volta: «L'ultima parola di Heidegger sulla Volontà concerne la sua natura distruttiva, proprio come l'ultima parola di Nietzsche concerne la sua "creatività" e sovrabbondanza» (H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York-London, 1978; trad. it. di A. Dal Lago, *La vita della mente*, Bologna 1987, pp. 497 e 503). In realtà assistiamo a un grave fraintendimento. Il bersaglio polemico è qui l'ascetismo: sulla scia di Nietzsche (*Genealogia della morale*, III, 1), Heidegger fa notare che «anche la negazione del mondo è solo una volontà di potenza camuffata», una volontà di potenza che vuole il nulla e che pertanto assume la configurazione che si è già vista (Heidegger, *Nietzsche* cit., vol. 2, p. 267). E proprio in contrapposizione a ciò viene celebrata la funzione positiva e creatrice della volontà di potenza del nichilismo completo. Siamo in grado di comprendere meglio questo punto, ora che abbiamo a disposizione il corso di lezioni del secondo trimestre 1940: anche qui viene citato il brano già visto della *Genealogia della morale* (Heidegger, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* cit., p. 57), e tuttavia ciò non impedisce a Heidegger di polemizzare duramente, come sappiamo, contro coloro che non vedono la funzione positiva del nichilismo (e della volontà di potenza): «Con questo concetto negativo, "nichilistico" nel senso usuale, di nichilismo, non possiamo mai pensare adeguatamente il concetto nietzscheano di nichilismo» (*ibid.*, p. 77). Ma in realtà è la configurazione complessiva del rapporto Heidegger-Nietzsche a risultare alquanto imprecisa nella ricostruzione della Arendt: si afferma che «in *Essere e tempo* il nome di Nietzsche non è mai ricordato» (*The Life of the Mind* cit.; trad. it. cit., p. 497), quando è a tutti nota la presenza di Nietzsche nel capolavoro di Heidegger che a lui comunque fa esplicito riferimento (cfr. § 76).
113. Cfr. Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 154.
 114. Heidegger, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»* cit., p. 311; trad. it. cit., p. 265.
 115. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit., pp. 65 sg.; trad. it. cit., pp. 57 sg.
 116. Heidegger, *Parmenides* cit., p. 250.
 117. Heidegger, *Heraklit* cit., p. 181.
 118. Riportato in Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 188.
 119. Sul significato radicalmente diverso della critica dell'ideologia in Marx e Nietzsche, rinviando al nostro *Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche*, in «*Hermeneutica*», 1986, n. 6, pp. 81-143.
 120. Ancora in Ott, *Martin Heidegger* cit., p. 188.
 121. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 14 e 13.
 122. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., pp. 52 sg.
 123. Cfr. i testi di J.R. Becher, H. Mann e B. Brecht riportati in *Zur Tradition der deutschen sozialistischen Literatur*, Berlin 1979, vol. 1, p. 826, vol. 2, pp. 25 sgg. e vol. 4, pp. 117 e 152 sg. Su Benda cfr. D. Losurdo, *L'engagement e i suoi problemi. Fortuna e tramonto di una categoria nella cultura italiana*, in G.M. Cazzaniga, D. Losurdo e L. Sichirolo (a cura di), *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Urbino 1991.
 124. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* cit., p. 50.

125. M. Heidegger, *Seminar in Zähringen 1973*, in *GA*, vol. 15, p. 393.
126. M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* (sono appunti che Heidegger dichiara di aver steso, senza ulteriori precisazioni, tra il 1936 e il 1946, e che però sono stati pubblicati solo dopo il 1945, e dunque vanno sostanzialmente collocati nella produzione del dopoguerra), in *Id.*, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1954, p. 93.
127. Heidegger, *Das Rektorat 1933-34* cit., p. 25.
128. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* cit., pp. 96 sg.
129. Cfr. le lettere di H. Marcuse e M. Heidegger del 28 agosto 1947 e del 20 gennaio 1948 in Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* cit., pp. 372-75.
130. Così in una conferenza pubblica del 1949, secondo la testimonianza di W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit, Zeitkritik nach Heidegger*, Freiburg 1983, p. 25.
131. M. Weber, *Zum Thema der «Kriegsschuld»* (1919), in *Id.*, *Gesammelte politische Schriften* cit., p. 494.
132. C. Schmitt, *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat* (1937), in *Id.*, *Positionen und Begriffe* cit., p. 238 e *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff* (1941), in *Id.*, *Verfassungsrechtliche Aufsätze* (1958), Berlin 1985 (3^a ed.), pp. 382 sg.
133. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950, p. 294.
134. Th. Mann, *Deutsche Hörer!* (14 gennaio 1945), in *Id.*, *Essays* cit., vol. 2, pp. 276 sg.
135. K. Jaspers, *La colpa della Germania*, trad. it. di R. De Rosa, Napoli 1947.
136. Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* cit., p. 444.
137. *Ibid.*, p. 436; è una citazione pressoché testuale da Weber; cfr. Marianne Weber, *Max Weber* cit., p. 649.
138. Jaspers, *Philosophie* cit., p. 500; trad. it. cit., pp. 716 sg.
139. *Ibid.*, p. 495; trad. it. cit. (modificata), p. 710.
140. *Ibid.*, p. 496; trad. it. cit., p. 712.
141. *Ibid.*, pp. 506; trad. it. cit., p. 724.
142. K. Jaspers, *Die Schuldfrage* (1946), in *Id.*, *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik*, München 1965, p. 77; trad. it. cit., p. 32.
143. K. Jaspers, *Erneuerung der Universität* (1945), in *Hoffnung und Sorge* cit., p. 32.
144. Th. Mann, *Deutsche Hörer!* (16 gennaio 1945), in *Id.*, *Essays* cit., vol. 2, p. 279.
145. Lettera dell'8 aprile 1950, in Heidegger e Jaspers, *Briefwechsel* cit., p. 202.
146. In Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* cit., p. 374.
147. Heidegger, *Das Rektorat 1933-34* cit., pp. 25 sg.
148. Cfr. Löwith, *Mein Leben* cit., p. 58.
149. Cfr. Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger* cit.; trad. it. cit., pp. 63 sg.
150. E. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922) e *In Stahlgewittern* (1920), in *Id.*, *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, p. 17 e vol. 1, p. 11.
151. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis* cit., pp. 49 sg.
152. *Ibid.*, p. 35.
153. *Ibid.*, pp. 15 e 13.

154. E. Jünger, *Der gordische Knoten* (1953); trad. it. in E. Jünger e C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, Bologna 1987, p. 64.
155. *Ibid.*, pp. 69 e 103.
156. Ripreso da Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg* cit., pp. 465 sg.
157. Jünger, *Der gordische Knoten* cit.; trad. it. cit., pp. 64 e 73.
158. Schmitt, *Neutralität und Neutralisierungen* cit., p. 285.
159. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung* cit., p. 83. Ripubblicando il capitolo conclusivo del saggio in *Positionen und Begriffe*, apporta una minuscola, ma significativa aggiunta finale: «*Ab integro nascitur ordo*»: siamo nel 1940, e il Reich tedesco è al culmine della sua potenza; l'«ordine nuovo» sembra a portata di mano.
160. *Ibid.*, pp. 72-76.
161. Cfr. in particolare C. Schmitt, *Theorie des Partisanen* (1963); trad. it. di De Martinis *Teoria del partigiano*, Milano 1981, pp. 41 sg.
162. Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung* cit., p. 43.
163. *Ibid.*, p. 58.
164. E. Jünger, *Über den Schmerz* (1934), in Id., *Sämtliche Werke* cit., vol. 7, p. 178.
165. *Ibid.*, p. 157.
166. Cfr. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche* cit.; trad. it. cit., p. 123.
167. Jünger, *Über den Schmerz* cit., pp. 157 sg.; significativamente, pressappoco in quello stesso periodo di tempo, Spengler denuncia nell'aborto una pratica che priva di un'«arma» decisiva (la fecondità) il popolo tedesco, minacciato nella sua «sanità razziale» e distolto dalla sua «missione storica»: *Einführung zu einem Aufsatz Richard Korberr über den Geburtenrückgang* (1927), in Spengler, *Reden und Aufsätze* cit., pp. 135-37.
168. Cfr. Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* cit., pp. 258 sg. e Id., *Nietzsches metaphysische Grundstellung* cit., pp. 33-36.
169. Schmitt, *Theorie des Partisanen* cit.; trad. it. cit., p. 28; Id., *Der Nomos der Erde* cit., pp. 122 sg.
170. Schmitt, *Theorie des Partisanen* cit.; trad. it. cit., pp. 41 sg.
171. Su tutto ciò cfr. D. Losurdo, *La Révolution française a-t-elle échoué?*, in «La Pensée», 1989, n. 267, pp. 85-93.
172. Schmitt, *Theorie des Partisanen* cit.; trad. it. cit., pp. 43 sg.
173. E. Nolte, *War nicht der «Archipel Gulag» ursprünglicher als Auschwitz?*, in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 6 giugno 1986.

Note al capitolo settimo

1. Cfr. la traduzione che F. Fédier fa degli interventi politici di Heidegger nel 1933-34, in «Le Débat», n. 48, gennaio-febbraio 1988, pp. 178-92 e A. Marini, *Introduzione alla trad. it.*, da lui curata, di M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns helfen* («Der Spiegel», 13 maggio 1976): *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma 1987.
2. Cfr. Hitler, *Mein Kampf* cit., pp. 420 sg. e xxv.

3. Così, ad esempio, i generali von Reichenau e von Mannstein: cfr. H. Dollinger (a cura di), *Kain, wo ist dein Bruder? Was der Mensch im Zweiten Weltkrieg erleiden mußte, dokumentiert in Tagebüchern und Briefen*, Frankfurt a.M. 1989, p. 102.
4. Così il *Langenscheidt. Dizionario tascabile delle lingue italiana e tedesca. Parte seconda: Tedesco-Italiano*, a cura di G. Sacerdote, Berlin 1937, p. 390 (devo questa informazione al professor A. Loinger, che qui ringrazio).
5. Heidegger, *Nur noch ein Gott* cit.; trad. it. cit., p. 109.
6. Cfr. J. Petzold, *Die Demagogie des Hitlerfaschismus*, Frankfurt a.M. 1983, p. 159.
7. Cfr. G.L. Mosse, *The Crisis of German Ideology* (1964); trad. it. *Le origini culturali del Terzo Reich*, Milano 1968, pp. 199 e 287.
8. M. Heidegger, *Abraham a Sancta Clara* (1910), in *GA*, vol. 13, p. 2.
9. Così in un testo del 1895 pubblicato sulla rivista «Die Hilfe» e riportato in Petzold, *Die Demagogie* cit., pp. 33 sg.
10. F. Naumann, *Mitteleuropa* (1915), in Opitz (a cura di), *Europastrategien* cit. p. 346.
11. *Ibid.*, pp. 344 sg.
12. *Ibid.*, pp. 337 sg., 341 e 355-57.
13. Cfr. Petzold, *Die Demagogie* cit., pp. 35 e 191.
14. F. Naumann, *Demokratie und Kaisertum* (1900) e Id., *Das Ideal der Freiheit* (1908), riportati in Opitz (a cura di), *Europastrategien* cit., pp. 169-72.
15. A. Marini, nella trad. it. cit. di Heidegger, *Nur noch ein Gott* cit. (p. 109, nota 2).
16. Si parla di un'analisi «spesso interessantissima» o si richiama l'attenzione sulla «parte più vigorosa e suggestiva di *Essere e tempo*»: cfr. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* cit.; trad. it. cit., pp. 506-08; in proposito cfr. D. Losurdo, *Lukács e la distruzione della ragione*, in D. Losurdo, P. Salvucci e L. Sichirolo (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita*, Urbino 1986, pp. 157 sg.
17. K. Löwith, M. Heidegger und F. Rosenzweig, *Ein Nachtrag zu Sein und Zeit* (1942-43), in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart 1984, pp. 72-101.
18. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* cit.; trad. it. cit., pp. 3-21.
19. Lettera di A. Salomon del 22 luglio 1915, in G. Lukács, *Epistolario 1902-1917*, a cura di É. Karádi ed E. Fekete, Roma 1984, p. 365.
20. Cfr. G. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem* (1977); trad. it. *Da Berlino a Gerusalemme. Ricordi giovanili*, Torino 1988.
21. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* cit.; trad. it. cit., pp. 3 sg.
22. *Ibid.*, p. 4.
23. Lettera a P. Ernst del 2 agosto 1915, in Lukács, *Epistolario* cit., p. 366.
24. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* cit.; trad. it. cit., p. 325.
25. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit., p. 54; trad. it. cit., p. 47.
26. *Ibid.*, p. 60; trad. it. cit., p. 53.
27. *Ibid.*, p. 7; trad. it. cit., p. 5.
28. *Ibid.*, p. 9; trad. it. cit., p. 7.
29. *Ibid.*, p. 7; trad. it. cit., p. 5.

30. Cfr. in proposito Losurdo, *Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche* cit., in particolare, pp. 67 sg. e 114 sg.
31. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit., p. 60; trad. it. cit., p. 53.
32. *Ibid.*, pp. 126 e 203; trad. it. cit., pp. 110 e 186.
33. *Ibid.*, p. 203; trad. it. cit., p. 186.
34. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung (Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters)* (1936); trad. it. in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, Torino 1968, vol. 2, p. 72.
35. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit., pp. 16 e 37; trad. it. cit., pp. 14 e 32.
36. Si pensi, in particolare, a J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952; trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967.
37. Rinviamo, ancora una volta, a Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel* cit., in particolare pp. 133-45.
38. Th. W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, in H.J. Lieber (a cura di), *Ideologie-Wissenschaft-Gesellschaft. Neuere Beiträge zur Diskussion*, Darmstadt 1976, pp. 283 sg.
39. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a.M. 1965; trad. it., *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Torino 1989.
40. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit., p. 66; trad. it. cit., p. 58.
41. *Ibid.*, p. 71; trad. it. cit., p. 62.
42. *Ibid.*, p. 106; trad. it. cit., p. 92.
43. In proposito cfr. Losurdo, *Marx e la storia del totalitarismo* cit.
44. K. Marx, *Das Kapital*, in K. Marx e F. Engels, *Werke*, Berlin 1955 sgg., vol. 23, p. 779.
45. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* cit., p. 8; trad. it. cit., p. 39.
46. Husserl, *Formale Typen* cit., pp. 89 sg.
47. E. Husserl, *[Kirche und christliche Wissenschaft]* (1922-23), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 104.
48. E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 169.
49. E. Husserl, *[Die neuzeitliche Kultur als Kultur aus praktischer Vernunft]* (1922-23), in *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., pp. 108 sg.
50. E. Husserl, *[Zum Versagen der neuzeitlichen Kultur- und Wissenschaftsentwicklung, das Telos der europäischen Menschheit zu verwirklichen]* (1922-23), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 121.
51. E. Husserl, *Zur Unterschrift unter Kastors Bild* (1935), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 239.
52. Husserl, *[Zum Versagen]* cit., pp. 121 sg.
53. E. Husserl, *[Zur Idee absoluter Rechtfertigung]* (1922-23), in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 105.
54. Husserl, *An den Präsidenten* cit., p. 243.
55. Cfr. soprattutto Husserl, *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode* cit., p. 3.
56. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* cit., p. 4; trad. it. cit., p. 35.
57. Horkheimer e Adorno, *Dialektik der Aufklärung* cit., pp. 38 sg.; trad. it. cit., pp. 33 sg.

58. E. Husserl, *[Der neuzeitliche Rationalismus erfüllt nicht den Ursprungssinn der Rationalität]* (1934) in Id., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)* cit., p. 237.
59. B. Croce, *Fatti politici e interpretazioni storiche* (1924), in Id., *Cultura e vita morale* cit., p. 270.
60. Cfr. H. Guillemin, *Benjamin Constant muscadin, 1795-1799*, Paris 1958, pp. 275-79.
61. In proposito cfr. Losurdo, *La catastrofe della Germania, e l'immagine di Hegel* cit., pp. 115-21.
62. Riportato in J. Jacobelli, *Croce-Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Milano 1989, pp. 140 sg.
63. In questa direzione va F. A. von Hayek, *The Road of Serfdom* (1944), London 1986, p. 16; sulla sua scia si muove L. Colletti, *L'equivoco di Lukács*, in «Mondoperaio», gennaio 1986, pp. 99-103. È da aggiungere, però, che, come vedremo nel corso di questo medesimo paragrafo, è lo stesso Hayek a echeggiare poi motivi cari alla *Kulturkritik* soprattutto tedesca.
64. A. Müller, *Deutsche Wissenschaft und Literatur* (1806), in Id., *Kritische, ästhetische und philosophische Schriften*, a cura di W. Schroeder e W. Siebert, Neuwied-Berlin 1967, vol. 1, pp. 101 sg.
65. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), in Id., *The Works* cit., vol. 5, pp. 184; trad. it. (modificata), in E. Burke, *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino 1963, pp. 267 sg. (per la trad. tedesca, si veda E. Burke, *Betrachtungen über die französische Revolution. In der deutschen Übersetzung von Friedrich Gentz*, Frankfurt a.M. 1967, p. 160). A richiamare l'attenzione su questo aspetto della storia del termine *Gemeinschaft* è stato già E. Lerch, «Gesellschaft» und «Gemeinschaft», in «Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», XXII (1944), pp. 114 sg. Lerch, che individua in Burke il punto di partenza della storia del termine *Gemeinschaft*, non esita poi a stabilire una linea di continuità sino alle «comunità del fronte» (*Frontgemeinschaft*) della «prima guerra mondiale» e del «nazional-socialismo» (*ibid.*, p. 117). È interessante notare che anche la genesi di un'altra categoria-chiave della tradizione conservatrice o reazionaria tedesca sembra rinviare, se non a fonti inglesi, al modello politico dell'Inghilterra: nel 1860, Rudolf Haym contrappone alla rivoluzione «sanguinosa e distruttrice» della Francia «la rivoluzione pacifica, conservatrice» (*die friedliche, die konservative Revolution*): cfr. R. Haym, *Thomas Babington Macaulay*, in «Preußische Jahrbücher», VI (1860), p. 365. Sul costante richiamo all'Inghilterra del conservatorismo tedesco, degli anni della lotta contro la Rivoluzione francese sino ai decenni successivi al fallimento della Rivoluzione del 1848, cfr. Losurdo, *Hegel und das deutsche Erbe* cit., cap. 5, §§ 3 sg.; Id., *Tra Hegel e Bismarck. La Rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma 1983, pp. 71-86; Id., *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel* cit., pp. 17-28.
66. E. Burke, *Speech on Moving his Resolutions for Conciliation with America* (1775), in Id., *The Works* cit., vol. 3, p. 81.
67. Burke, *Reflections* cit., pp. 183 sg.; trad. it. cit. (lievemente modificata), p. 268.
68. E. Burke, *Letters on a regicide Peace*, III (1797), in Id., *The Works* cit. vol. 8, p. 400.
69. Cfr. B. Constant, *Principes de politique*; trad. it. *Principi di politica*, a cura di U. Cerro, Roma 1970, p. 104; G. Washington, *Fragments of the Discarded first inaugural Address* (1789) in Id., *A Collection*, a cura di W.B. Allen, Indianapolis 1988, p. 455.
70. Burke, *Reflections* cit., pp. 149 sg.; trad. it. cit., p. 244.
71. F. Schlegel, *Zur österreichischen Geschichte* (1807), in Id., *Schriften und Fragmente*, a cura di E. Behler, Stuttgart 1956, p. 321.

72. F. Schlegel, *Signatur des Zeitalters* (1823), in «Concordia», rist. anastatica a cura di E. Behler, Darmstadt 1967, pp. 354, 180 e 64.
73. Burke, *Reflections* cit., p. 152; trad. it. cit., p. 246.
74. Lettera a uno sconosciuto del gennaio 1790, in *The Correspondence of Edmund Burke*, a cura di A. Cobban e R.A. Smith, vol. 6, Cambridge-Chicago 1967, p. 80.
75. F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, Tübingen 1868, 5^a ed. (rist. anastatica Darmstadt 1963), vol. 1, p. 555.
76. Cfr. Losurdo, *La Révolution française a-t-elle échoué?* cit.; Id., *Vincenzo Cuoco, la Rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni* cit.
77. «Grande e lungimirante» è Burke e «magnifica» la formulazione che la teoria liberale trova in lui: così F.A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (1982); trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Milano 1986, p. 32.
78. F.A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, 1960; trad. it. *La società libera*, Firenze 1969, pp. 77 e 115.
79. F.A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (1952); trad. it. *L'abuso della ragione*, Firenze 1967, pp. 221, 250 e 242.
80. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* cit.; trad. it. cit., p. 31.; Id., *New Studies on Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (1978); trad. it. *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Roma 1988, pp. 11 sgg.
81. Hayek, *The Counter-revolution of Science* cit.; trad. it. cit., p. 12.
82. *Ibid.*, p. 251.
83. Hayek, *New Studies* cit.; trad. it. cit., p. 277.
84. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* cit.; trad. it. cit., p. 16.
85. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1950); trad. it. *Verità e metodo*, Milano 1983, pp. 325-34 e 320.
86. Hayek, *New Studies* cit.; trad. it. cit., pp. 12 e 17.
87. E. Burke, *Letters on a Regicide Peace*, III cit., p. 400.
88. Gadamer, *Wahrheit und Methode* cit.; trad. it. cit., p. 329.
89. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* cit.; trad. it. cit., p. 311.
90. Hayek, *The Constitution of Liberty* cit.; trad. it. cit., p. 21.
91. L. Strauss, *What is Political Philosophy?* (1955); trad. it. in Id., *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P.F. Taboni, Urbino 1977, pp. 33-88; in proposito cfr. P.F. Taboni, *Leo Strauss e il governo dei migliori*, in «Hermeneutica», 1986, n. 6, pp. 145-92.
92. Heidegger, *Abraham a Sancta Clara* cit., pp. 2 sg.
93. Heidegger, *Die Selbstbehauptung* cit., pp. 12 sg.
94. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scoto* (1916), in Id., *Frühe Schriften*, in *GA*, vol. 1, p. 199.
95. Per l'interpretazione che qui viene suggerita di Nietzsche, senza far diretto riferimento, in generale, ai testi del filosofo, rinviando ai nostri saggi già citati, *Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche e Nietzsche, il moderno e la tradizione liberale*.

96. A una lettera dell'amico Georg Brandes che definisce come «radicalismo aristocratico» le posizioni di Nietzsche, quest'ultimo risponde che si tratta di una definizione «eccellente» e anzi della «parola più intelligente che abbia letto sinora sul mio conto» (F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlino-New York 1986, vol. 8, p. 206); in proposito cfr. M. Martelli, *Nietzsche «inattuale»*, Urbino 1988, pp. 20-27.
97. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in *KSA*, vol. 1, p. 149.
98. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1966, p. 518.
99. Crétella, *Heidegger contre le nazisme* cit., p. 124.
100. Cfr., in particolare, il recente libro di A.J. Mayer, *Why Did the Heavens not Darken?* (1988); trad. it. *Soluzione finale. Lo sterminio degli Ebrei nella storia europea*, Milano 1990.

Indice dei nomi

- Adorno, Theodor Wiesengrund, 150, 159, 181-86, 188, 191, 234, 236, 239 sg.
Alessandro di Jugoslavia, 222
Allen, William Barclay, 241
Anders, Günther, 217
Apel, Karl-Otto, 195
Arendt, Hannah, 29-31, 210 sg., 235 sg.
Aristotele, 90, 147 sg., 195, 223
Asburgo, dinastia, 55
Asseo, Henriette, 222
- Bacone (Francis Bacon), 194
Baeumler, Alfred, 32, 56 sg., 62, 85, 121, 138, 147, 208, 217 sg., 223, 233, 235
Barrès, Maurice, 9
Bauer, Karl H., 209
Baumgarten, Eduard, 42, 207
Baumgartner, Hans Michael, 205
Beaumont, Maurice, 221
Becher, Johannes R., 236
Behler, Ernst, 241
Benda, Julien, 161, 236
Bendersky, Joseph W., 233
Benoist, Alain de, 217
Bergson, Henri, 104
Biemel, Walter, 210, 221
Bismarck, Otto von, 110, 197, 199
Bloch, Ernst, 161, 179
Blochmann, Elisabeth, 211, 227, 229 sg.
Boffa, Massimo, 217
Böhm, Franz, 23, 38, 59, 62, 68-70, 83, 133-35, 147, 212, 218 sg., 222, 231, 233
Bonola, Gianfranco, 225
Bollnow, Otto Friedrich, 60 sg., 133, 138, 218, 231 sg.
- Bormann, Martin, 225
Börne, Ludwig, 109
Bramwell, Anna, 228, 230
Brandes, Georg, 243
Brecht, Bertolt, 161, 236
Brod, Max, 226
Buber, Martin, 100-02, 181, 225 sg.
Burckhardt, Jacob, 89 sg., 223, 233
Burger, Heinz Otto, 235
Burke, Edmund, 53-56, 70, 101, 132, 191-95, 217, 231, 241 sg.
- Canfora, Luciano, 211, 224, 234
Cantimori, Delio, 208
Caprioglio, Sergio, 206
Carpi, Anna Maria, 215
Cavallera, Hervé A., 206
Cazzaniga, Gian Mario, 217, 236
Cerroni, Umberto, 241
Chamberlain, Houston Stewart, 201
Chiodi, Pietro, 215
Churchill, Winston, 93 sg.
Clausewitz, Carl von, 61, 167
Clemenceau, Georges, 15
Cleve, Walter Theodor, 215
Cobban, Alfred, 242
Cobden, Richard, 91
Cohen, Hermann, 226
Colletti, Lucio, 241
Colli, Giorgio, 217, 243
Comte, Auguste, 134
Constant, Benjamin, 189, 192, 241
Craemer, Rudolf, 218
Crétella, Henri, 222, 243

Croce, Benedetto, 7-10, 31, 86 sg., 132, 189 sg., 206, 223, 231, 235, 241

Dal Lago, Alessandro, 213, 236
Darré, Walter, 118, 130, 228, 230
De Domenico, Nicola, 209
De Martinis, Antonio, 238
De Rosa, Renato, 237
Derrida, Jacques, 219, 223
Descartes, René, 68, 134, 143, 186 sg., 194
Dietze Constantin von, 222
Dollinger, Hans, 239
Dreyfus, Alfred, 63

Engels, Friedrich, 240
Eörsi, István, 207
Eraclito, 62 sg., 89, 218
Ernst, Paul, 239
Evola, Julius, 232

Farias, Victor, 214, 224, 234, 236
Federico II, 22
Fédier, François, 238
Fekete, Éva, 239
Fichte, Johann Gottlieb, 6, 36, 148
Fischer, Fritz, 224
Ford, Henry, 94
Franco, Francisco, 170
Frank, Walter, 219
Franzen, Winfried, 216
Freud, Sigmund, 13-15, 206 sg.
Freyer, Hans, 40, 139
Frings, Manfred S., 206
Funtò, Fabrizio, 206

Gadamer, Hans Georg, 194 sg., 242
Galimberti, Umberto, 209
Galli, Carlo, 216, 238
Garin, Eugenio, 200, 202, 243
Gentile, Giovanni, 10, 189 sg., 207, 216, 218
Gentz, Friedrich von, 191, 231
Gerdes, Hayo, 217
Gerratana, Valentino, 223
Gethmann-Siefert, Annemarie, 207, 215 sg.
Glockner, Hermann, 214
Gobineau, Joseph-Arthur, 201
Goebbels, Paul Joseph, 19 sg., 131, 157, 208, 230
Gramsci, Antonio, 9, 206, 223
Grimm, Jacob, 23
Grimm, Wilhelm, 23

Gudopp, Wolf-Dieter, 235
Guglielmo II, 18, 79, 90, 175
Guillemin, Henri, 241

Habermas, Jürgen, 45 sg., 49 sg., 67 sg., 70 sg., 177, 214 sg., 219
Hafkesbrink, Hanna, 205
Halder, Franz, 230
Hayek, Friedrich August von, 194-96, 241 sg.
Haym, Rudolf, 241
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 68, 70, 178, 210
Heidegger, Martin, 23 sg., 30-33, 35-46, 49-52, 55-62, 65-74, 76-78, 81-83, 85, 87, 89-91, 103, 105-08, 119-33, 135, 138-63, 165 sg., 170-78, 180 sg., 183-91, 194-203, 209-24, 226 sg., 229-39, 242

Heine, Heinrich, 109
Helbling, Hanno, 206
Herf, Jeffrey, 228
Hermand, Jost, 228, 230
Hervier, Julien, 227, 237
Heyse, Hans, 40, 56, 65, 83 sg., 92, 138, 147, 150, 207, 217-19, 222, 224, 233-35
Himmler, Heinrich, 117
Hirsch, Emanuel, 217
Hitler, Adolf, 18, 29, 31, 34, 62, 65, 82 sg., 85, 88, 105, 108, 111, 117-20, 122, 129 sg., 143, 147, 150, 161 sg., 167, 171, 173, 177, 223, 225, 228, 230, 233 sg., 238
Hobbes, Thomas, 109 sg.
Hohenzollern, dinastia, 55, 96
Hölderlin, Friedrich, 37, 89, 157, 235
Horkheimer, Max, 150, 159, 181-86, 188, 191, 234, 236, 239 sg.
Huber, Ernst Rudolf, 231
Hübinger, Gangolf, 205
Huizinga, Johan, 139, 232
Husserl, Edmund, 3, 5, 12, 15, 26, 36, 50, 71-79, 84-87, 107 sg., 132, 186-88, 191, 205-07, 220-23, 227, 231, 240 sg.

Jacobelli, Jader, 241
Jacobs, Wilhelm G., 205
Jaspers, Karl, 24-35, 42, 55 sg., 59-61, 80 sg., 85, 88, 92, 103-07, 119, 123 sg., 137 sg., 140, 156, 164 sg., 203, 209-12, 214, 220-23, 226, 228-33, 235, 237
Jünger, Ernst, 17 sg., 21-23, 60, 62, 64 sg., 80, 114-16, 139, 144-46, 154, 166-71, 173, 207-09, 217 sg., 221, 228, 232, 237 sg.
Jünger, Friedrich Georg, 207

Kant, Immanuel, 15, 85
Karádi, Éva, 239
Kautsky, Karl, 19
Kierkegaard, Søren, 57 sg., 217
Klages, Ludwig, 64, 159, 219
Klores, Hans, 225, 234
Koktanek, Anton M., 208, 225
Kornhardt, Ildegard, 221
Krieck, Ernst, 23, 32, 40 sg., 208 sg., 211, 213
Kuhn, Helmut, 224
Kurzke, Hermann, 205

Labriola, Antonio, 86
Landauer, Gustav, 226
Larenz, Karl, 214
Laski, Harold J., 109
Leed, Eric J., 205
Lerch, Eugen, 241
Leske, Monika, 231
Ley, Robert, 207, 215
Lieber, Hans Joachim, 240
Lindau, Hans, 205
Loinger, Angelo, 239
Losurdo, Domenico, 206, 210, 215, 217, 220, 222, 224, 231, 234, 236, 238-42
Löwith, Karl, 67, 129, 166, 178, 207, 213, 217, 219, 229, 237, 239
Lueger, Karl, 174
Lukács, György, 16, 71, 103, 177-80, 191, 207, 226, 239

Machiavelli, Niccolò, 146
Maistre, Joseph de, 54, 170, 217
Mann, Heinrich, 161, 236
Mann, Thomas, 6 sg., 14, 18, 20, 22, 38, 63-65, 86, 91 sg., 96 sg., 106, 112 sg., 120, 136, 140 sg., 143, 148, 151, 156 sg., 163, 165, 202 sg., 205, 208, 212, 217-19, 223-25, 227-29, 231 sg., 234 sg., 237
Mannheim, Karl, 39 sg., 44, 53, 55, 69 sg., 161, 213 sg., 216 sg., 220
Manstein, Erich von, 239
Marcuse, Herbert, 31, 70 sg., 162, 165 sg., 211, 220, 237
Marini, Alfredo, 238 sg.
Martelli, Michele, 243
Martelloni, Anna, 241
Marx, Hugo, 213
Marx, Karl, 6, 8, 19, 66, 70, 90 sg., 109, 160-62, 182-86, 191, 217, 236, 240
Mayer, Arno J., 243
Meinecke, Friedrich, 53, 216
Meja, Volker, 213

Mendelsohn, Moses, 109
Meyerbeer, Giacomo (Jacob Liebmann Meyer Beer), 109
Mill, John Stuart, 87, 223
Moeller van den Bruck, Arthur, 53, 216
Mommmsen, Wolfgang J., 205
Monroe, James, 148, 233
Montesquieu, Charles de, 54
Montinari, Mazzino, 217, 243
Mosse, George L., 205, 208, 239
Müller, Adam, 191, 241
Munster, Arno, 226
Musatti, Cesare L., 206
Mussolini, Benito, 120, 122, 173, 185, 190

Nacci, Michela, 241, 231
Napoleone Bonaparte, 61, 189, 235
Naumann, Friedrich, 174-76, 239
Nedo, Michael, 207
Nenon, Thomas, 205, 220
Neulen, Hans Werner, 233, 235
Neumann, Franz, 233
Nietzsche, Friedrich, 10, 31 sg., 38, 48 sg., 56 sg., 67, 96-99, 101, 103-06, 112, 116, 119-25, 135, 138, 142 sg., 146 sg., 154 sg., 158-62, 170, 183, 196-99, 202, 212, 215, 217, 223, 225, 229 sg., 233, 235 sg., 242 sg.
Nolte, Ernst, 171, 207, 210, 233 sg., 238
Novalis (Goerg Philipp Friedrich Leopold von Hardenberg), 92

Oeri, Johann Jakob, 223
Opitz, Reinhard, 233, 239
Ott, Hugo, 209, 211 sg., 222, 227, 232, 236

Pareto, Vilfredo, 185
Parmenide, 178
Penzo, Giorgio, 233
Petzet, Heinrich Wiegand, 223
Petzold, Joachim, 239
Picker, Henry, 218, 230
Platone, 97, 176, 181, 194, 213
Plenge, Johann, 8, 206
Pöggeler, Otto, 207, 215 sg., 226, 229, 235
Poliakov, Léon, 207, 213, 219, 223 sg., 227, 231
Prassitele, 156

Quabbe, Georg, 53, 216
Ranchetti, Michele, 207
Rarkowski, Franz Joseph, 157
Reichenau, Walter von, 239
Remarque, Erich Maria, 139

Rembrandt (Harmensz van Rijn), 156
 Rosenberg, Alfred, 42, 63 sg., 105, 131-33, 149, 190, 199, 218 sg., 225, 231, 234
 Rosenzweig, Edith, 226
 Rosenzweig, Franz, 100-02, 178, 180 sg., 225 sg., 239
 Rossi, Pietro, 225
 Rothschild, Ansel Meyer von, 109
 Rousseau, Jean-Jacques, 68
 Rovatti, Pier Aldo, 213
 Ruge, Wolfgang, 230, 235
 Ruggiero, Amerigo, 231

 Sacerdote, Gustavo, 239
 Saint-Just, Louis de, 184
 Salomon, A., 239
 Salvucci, P., 239
 Sandkühler, Hans Jörg, 217
 Saner, Hans, 210 sg., 231
 Scarponi, Alberto, 207
 Schadewaldt, Wolfgang, 32, 211
 Scheler, Max, 6, 12 sg., 16, 50, 70, 113, 206, 213, 216, 226 sg.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 229
 Schirmacher, Wolfgang, 237
 Schlageter, 39, 52
 Schlegel, Friedrich, 193, 241 sg.
 Schmid, Alex P., 224
 Schmitt, Carl, 21, 53 sg., 59-61, 69 sg., 82-84, 88, 108-13, 123, 132 sg., 139, 148, 163, 166, 168-71, 173, 202, 208, 216-18, 220-22, 227 sg., 231, 233, 237
 Schneeberger, Guido, 209-13, 216 sg., 219, 222, 232
 Scholem, Gershom, 179, 239
 Schroeder, Walter, 241
 Schröter, Manfred, 208, 225
 Schumann, Wolfgang, 230, 235
 Sebastiani, Chiara, 207
 Senofonte, 167
 Sepp, Hans Rainer, 205, 220
 Sichirollo, Livio, 217, 236, 239
 Siebert, Werner, 241
 Sieg, Ulrich, 227
 Siéyès, Emmanuel-Joseph, 189
 Simmel, Georg, 12, 15, 206 sg., 223
 Simson, Eduard, 110
 Smith, Robert A., 242
 Socrate, 97
 Solmi, Renato, 234
 Sombart, Werner, 15, 19-23, 38, 41, 43, 53 sg., 63, 91 sg., 95, 97, 99 sg., 106, 191,

205, 207-09, 212, 215-17, 221, 224 sg., 230
 Sontheimer, Kurt, 207
 Soulez, Philippe, 226
 Sorel, Georges, 8
 Spann, Othmar, 133
 Spengler, Oswald, 21-23, 38, 47, 50 sg., 54, 57, 60, 80, 88, 90 sg., 93 sg., 97-99, 106, 113, 166, 120, 129, 137-39, 149-56, 173, 208 sg., 212, 215-18, 221-25, 228 sg., 231 sg., 234 sg., 238
 Spinoza, Baruch, 109 sg.
 Staël, Madame de (Anne Louise Germaine Necker), 189
 Stahl (Stahl-Jolson), Friedrich Julius, 109, 242
 Stalin, Josif, 165, 173
 Stapel, Wilhelm, 213, 223
 Steding, Christoph, 68-70, 219, 233
 Stehr, Nico, 213
 Storck, Joachim W., 211
 Strauss, Leo, 110, 195 sg., 242

 Taboni, Pier Franco, 242
 Talmon, Jacob Leib, 240
 Taylor, Alan John Percival, 205
 Tertulian, Nicolae, 222
 Thanassekos, Y., 222
 Thomä, Dieter, 215
 Tönnies, Ferdinand, 6, 19
 Troeltsch, Ernst, 53, 216

 Ulmer, Carl, 159, 229
 Usadel, Georg, 222, 230

 Vacher de Lapouge, Georges, 201
 Valent, Italo, 207
 Vietta, Silvio, 229 sg.
 Volpi, Franco, 214, 232
 Voltaire (François-Marie Arouet), 22, 122 sg., 233
 Vossler, Karl, 31

 Washington, Georges, 192, 241
 Weber, Alfred, 213
 Weber, Marianne, 4-6, 11 sg., 16 sg., 47, 50, 96, 104, 205 sg., 210 sg., 225, 234, 237
 Weber, Max, 4, 11 sg., 17, 22 sg., 27, 29 sg., 34, 41 sg., 44, 61, 68 sg., 86 sg., 90, 96, 119, 125, 137, 156, 163, 173, 176, 188, 205, 208, 210 sg., 213 sg., 223, 225, 228, 232, 234 sg., 237

Wharton, Edith, 5
 Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich, 90, 149 sg.
 Winckelmann, Johannes, 208, 211, 225
 Wismann, Heinz, 222
 Wittgenstein, Hermine, 207
 Wittgenstein, Ludwig, 14, 16, 206

 Wolff, Kurt H., 213
 Wulf, Joseph, 207, 213, 219, 223, 230

 Zweig, Stefan, 3
 Zweininger, Arthur, 234